



جامعة القاهرة  
كلية الآداب

العدد الثامن  
يناير ١٩٩٢

# المؤرخ المصري

بصدرها قسم التاريخ

دراسات وبحوث في التاريخ والحضارة

\* قراءة تاريخية جديدة في اشعار هسيودوس القديمة

أ. د. سيد أحمد على الناصري

\* الرمزية التاريخية للقواس التسعه في المصادر المصرية وحتى نهاية الدولة الحديثة

د. علاء الدين عبد المحسن شاهين

\* العرب وطريق الهند حتى اواسط القرن السادس

د. ايمن فؤاد سيد

\* الاصلاحات الاقتصادية والادارية على عهد أبي جعفر المنصور

د. على محمد على البتانوني

\* مدرسة التصوير الاسلامي على الخزف الايراني في العصور السلاجوقية والمغولية

د. محمود ابراهيم حسين

\* الغرب في كتابات المسلمين بين التجھيل والافتنان والرفض

د. علاء عبد العزيز أبو زيد

محتوى المدد

الصفحة

٧	كلمة العدد . . . . .
* ١١	قراءة تاريخية في أشعار هسيودوس القديمة . . .
	أ. د. سيد احمد على الناصري
* ٢٥	الرمزية التاريخية للأقواس التسعة في المصادر المصرية وحتى نهاية الدولة الحديثة . . . . .
	د. علاء الدين عبد المحسن شاهين
٦٥	العرب وطريق الهند حتى اواسط القرن السادس .
	د. أيمن فؤاد سيد
* ٨٣	الاصلاحات الاقتصادية والادارية على عهد أبي جعفر النصرور . . . . .
	د. علي محمد على البتانوني
* ١١٧	مدرسة التصوير الاسلامي على الخزف الايراني في العصور السلجوقية والمغولية . . . . .
	د. محمود ابراهيم حسين
* ١٦١	الغرب في كتابات المسلمين بين التجييل والافتتان والرفض . . . . .
	د. علاء عبد العزيز أبو زيد

## قواعد النشر

- \* ترحب المؤرخ المصرى بنشر الأبحاث والدراسات الأصلية ذات المستوى الأكاديمى الجاد بعد التحكيم ، فضلا عن مراجعات وعرض الكتب الجديدة .
- \* تقبل المؤرخ المصرى للنشر الأبحاث التاريخية والحضارية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية على ألا يزيد عدد صفحات البحث أو المقال عن ٣٠ صفحة مطبوعة على الآلة الكاتبة على ورق حجم كوارتو بما في ذلك المهاونش والجداول وقائمة المراجع .
- \* المؤرخ المصرى لا تنشر بحوثا سبق أن نشرت أو معروضة للنشر في مكان آخر ، وتقوم رئاسة التحرير باختيار المؤلفين بجازة بحوثهم للنشر بعد عرضها على هيئة التحكيم .
- \* تحفظ المؤرخ المصرى لنفسها بحق قبول أو رفض الأبحاث المقدمة للنشر دون ابداء الأسباب ، كما لا تلتزم باعادة الأبحاث أيا كان قرار هيئة التحكيم .
- \* النشر في المؤرخ المصرى متاح للأعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية والعربية والأجنبية وسائر المهتمين بالدراسات التاريخية .
- \* الآراء الواردة بالمؤرخ المصرى تعبر عن وجهة نظر أصحابها .

DT 77  
M 83 X  
8 - 9





# الموْرخُ الْفُصْرَجِيُّ

دراسات وبحوث في التاريخ والحضارة

يناير ١٩٩٢

المعد الثامن

## هيئة التحرير

- |                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| ١. د/ سعيد عبد الفتاح عاشور  | ١. د/ سيد احمد الناصري     |
| ١. د/ حسين محمد ربيع         | ١. د/ عبد اللطيف احمد على  |
| ١. د/ رعوف عباس حامد         | ١. د/ محمد جمال الدين سرور |
| ١. د/ محمد جمال الدين المسدي | ١. د/ حسن احمد محمود       |

## الراسلات :

ترسل البحوث والمقالات باسم السيد الاستاذ الدكتور /  
 سيد احمد الناصري رئيس التحرير على العنوان التالي :  
 كلية الآداب - جامعة القاهرة ( قسم التاريخ )





# بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## كلمة العدد



بينما كان هذا العدد من «المؤرخ المصري» ماثلاً للطبع، فجع قسم التاريخ بآداب القاهرة برحيل عالم جليل، ومؤرخ فذ، هو في الحقيقة شيخ مؤرخي التاريخ الإسلامي هو المرحوم الاستاذ الدكتور محمد جمال الدين سرور عن عمر يناهز الثمانين.

ولقد تخرج الفقيد من كلية الآداب، جامعة القاهرة قسم التاريخ عام ١٩٣٥، وعين معيداً بذات القسم حيث حصل على درجة الماجستير في الآداب عام ١٩٣٧ ثم حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٤٣، ثم تدرج في مناصب هيئة التدريس فعين مدرساً فاستاذاً مساعدًا فاستاذاً، ثم ترأس قسم التاريخ عام ١٩٧١، ثم أصبح استاذاً متفرغاً بقسم التاريخ.

ولقد أثرى الفقيد المكتبة التاريخية بمؤلفات عديدة أهمها :

١ - الظاهر بيبرس وحضارة مصر في عصره - نشر دار الفكر العربي عام ١٩٣٨

٢ - دولة بنى قلاوون في مصر - نشر دار الفكر العربي ١٩٤٧

٣ - النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب - نشر دار الفكر العربي  
١٩٤٧ •

٤ - قيام الدولة العربية الاسلامية في حياة الرسول صلى الله عليه  
وسلم - نشر دار الفكر العربي ١٩٥٢ •

٥ - النفوذ الفاطمي في بلاد الشام وال العراق - نشر دار الفكر العربي  
١٩٥٧ •

كما أشرف الفقيه على ما يقرب من عشرين رسالة ماجستير  
وعشرين رسالة دكتوراه في شتى مواضع التاريخ الاسلامي • وتخرجت  
على يديه أجيال من الباحثين والاساتذة في كافة الجامعات المصرية  
والعربية يحتل أغلبهم وظائف الاساتذة في مختلف الجامعات ، كما  
أشرف على رسائل اطلاع أوروبيين •

ولقد عرف الراحل بأخلاقه الدمثة وبخالصمه واستقامته ،  
وحبه لزملائه ولطلابه ، والتزامه بالعمل لأخر لحظة في حياته ، فقد  
أصر على حضور مجلس القسم يوم الاثنين السادس من يناير عام  
١٩٩٢ وتحامل على نفسه رغم مرضه وفاضت روحه الى بارئها يوم  
الخميس التاسع من يناير ١٩٩٢ •

واسرة تحرير المؤرخ المصرى وقد هزتها الفجيعة لا تملك الا أن  
تدعوا الله أن يتغمد فقيدها برحمته ويلحقه بالصديقين والأبرار وحسن  
أولئك رفيقا • وانا لله وانا اليه راجعون •

رئيس التحرير

البحوث والدراسات



## قراءة تاريخية جديدة في أشعار هسيودوس القديمة

أ. د. سيد أحمد على الناصري

رئيس قسم التاريخ

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الذى لاثك فيه ، أن الصورة عن بلاد اليونان في مرحلة العصر الهيلладى ( ٣٠٠٠ - ١١٥٠ ق.م ) قد أصبحت الآن أكثر وضوحاً عن ذى قبل ، وذلك بفضل مجهودات علماء الآثار الذين قاموا بالتنقيب في الواقع الموكينية القديمة ، وبفضل حل رموز الخط الكتابي الذي استخدمه الموكينيون ( Linear B. )<sup>(١)</sup> ، كما أننا يجب ألا نغفل مساعيات علماء التاريخ القديم المقارن مثل علماء المصريات ، والمتخصصين في تاريخ الحيثيين ، وعلماء الساميات وغيرهم ، إلا أن الوثائق الأدبية مثل ملاحم هوميروس وهسيودوس لا تزال — بل وستظل مصدراً هاماً للكشف عن آثار مرحلة هامة من مراحل ذلك العصر ، إلا وهو العصر الهومری المعروف عند البعض باسم عصر الأبطال ، فكلما تمعن الباحثون في نصوص هذه الأشعار رصدوا ملاحظات جديدة ، فالمادة التاريخية لا تتغير إنما الذي يتغير هو عقلية وأسلوب ومنهج الدرس لتلك المادة . والمثل على ذلك واضح فيما قدمه لنا الاستاذ أ. فنلى في كتابه الشيق « عالم أوديسسيوس »<sup>(٢)</sup>

(١) انظر مقالى : أضواء على الحضارة الموكينية ، حوليات كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، المجلد التاسع والعشرون ١٩٦٦ ، صدر عام ١٩٧٣ ، ص ٧٧ وما بعدها .

(٢) نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية حلمى عبد الواحد خضراء ، وراجعه سليم سالم ، ( سلسلة الآلف كتاب رقم ٦٦٦ ) القاهرة ١٩٦٤ ، أيضاً انظر :

والذى عرض لنا فيه صورة واضحة The World of Odysseus ومفصلة عن الطريقة التى كان يعمل بها المجتمع الهمورى ، غير أن الفترة التى تفصل بين قمة إزدهار العصر الهمورى ( حوالي ١٠٠٠ ق.م ) ، وبين الفترة التى ظهرت فيها الكتابة بطريقه التدوين الواضح ( حوالي ٦٥٠ ق.م ) بقيت أقل وضوحا ، ولا نعرف عنها سوى النذر اليسير ، فقد كانت فترة تدهور ، وفوضى سياسية ، واقتصادية وثقافية واجتماعية ، لم تختلف من ورائها آثارا ذات قيمة تاريخية أو فنية ، اللهم إلا إذا استثنينا مجموعة الأواني الفخارية الضخمة والمزخرفة بخطوط جيومترية وبعض الرسوم الجنائزية التى يظهر فيها الانسان مصورا بطريقه شبه بدائية<sup>(٣)</sup> ، والتى عثر عليها في مقبرة الكيراميوكس Ceramicus في أثينا ، والعكس من ذلك نجده في الوثائق الأدبية ، فقد خللت هذه الفترة روائع الشعر الاحمى ، المتمثل في الملحم الشعريه الخيالية والروائية ، مثل ملحمتي : هوميروس : الآلياذة والأودسا ، والملحم الواقعية التعليمية والإرشادية : مثل ملحمة هسيودوس : «الأعمال والأيام» Ta erga Kai hai himerai وإذا ما وضعنا أشعار هوميروس في كفة ميزان ، وأشعار هسيودوس في الكفة الاخرى فسيتبين لنا البون الشاسع بين الاثنين ، فبالرغم من أن كليهما استخدم الوزن لسداسي ( hexameter ) الخاص بالملحم ، الا أن قصائدهما تبدو مختلفة تماما عن بعضها البعض في جوانب كثيرة سواء في موضوعات الملحم أو في الفكر الأخلاقي ethos عند كل منها ، بل حتى في الأسلوب اللغوى والرؤيا الاجتماعية ، ونظرة كل منها إلى المجتمع الذى عاش فيه . ويجب أن نتذكر أنه بالرغم من أن هسيودوس عاش بعد هوميروس ، إلا أنهما في حساب التاريخ يعتبران متعاصران إلى حد ما ، فقد عاشا في مرحلة متقاربة وهى

(3) J. Barren : Greek Sculpture, London 1965, p. 9 ff; also of Francois Chamoux : The Civilization of Greece, George Allen & Unwin, 1965, p. 60 — 61.

قرب نهاية القرن الثامن ق.م ، في وقت كانت فيه مرحلة عصر الظلام والركود التي خيمت على بلاد اليونان عقب الغزو الدورى وسقوط الحضارة الموكينية قد أوشكت أن تتشعّش وتتبدد ، لتتفضّل عن مولد فجر جديد ، ومرحلة جديدة من الحضارة .

وإذا ما حلّنا أشعار هوميروس ، فسوف نلحظ مدى حبه ورضاه للواقع الاجتماعي والنظم التي كانت سائدة في المجتمع الموكينى ، فهو يستدير لينظر إلى الماضي السحيق ليستلم منه عصر الأبطال المغوارير ، ذوى الأعمال الكبرى ، والمنجزات الخارقة ، ويعلن عن رضاه وحماسه للبناء الطبقي والنظم الاجتماعية في ذلك المجتمع الاقطاعي ، الذي فرضته ظروف ذلك العصر المنقضى ، فهو ينظر « برومانيّة » وحنين إلى قصر النبيل الاقطاعي ( *oikos* ) وهو يمعن بالرقىق والأتباع ، والحشم والخدم ، خليط غير متجانس من الناحية الطبقية ، لكن جمعهم الوفاء والولاء لسيدهم النبيل الاقطاعي كأمر منطقى وطبيعي لا يوجد أفضل منه ، فكما يجمع عناصر الكون الوفاء والانصياع للمشيئة الربانية انصياعا لا يقبل النقاش أو الاعتراض ، فإن المالك يجب أن تخضع لملوكها ( ظلال الآلهة ونوابهم على الأرض ) ، ومن يتمرد عن ذلك يجب أن يلقى عقابه بلا رحمة أو أسف ، فقد صور لنا العقوبة التي نالها أحد الأتباع واسمها ثرسيتيوس *Thersites* ، ذلك الجلف سليط اللسان ، عندما نسى نفسه ، وتجاوز حده ، فتحدث بفطنة إلى سيده النبيل اجاممنون ، عندئذ إنها عليه أوديسيوس بالسوط حتى ثاب إلى رشده (٤) ، وأن الخط الاجتماعي الوهمي الفاصل بين المولى والأتباع غير قابل للاجتياز ، فالمالك هو المولى ، وروح القبيلة « وراعي الشعب » ( على حد تعبير هوميروس نفسه في أكثر من مناسبة ، وبأكثر من معنى ) ، لأنهم في ظل حمايته ورعايته يحيون ، ومن خيرات إقطاعيته يأكلون ، ومقابل ذلك يتوجب عليهم الذود عنه إذا ما طلب

منهم ذلك ، ومقابل ذلك أيضا عليهم أن يتقبلوا راضين طائعين ما يفرضه عليهم من التزامات مالية ، فهو بدوره يسلخهم ويقتل كاهم بالضرائب حتى يفي بالتزاماته ، ويقدر على الانفاق على قصره المزيف ، ويمارس حياة الأبهة والعظمة التي يأكل الاتباع من فتات موائدها . وفي الأوديسا يصور الشاعر حوارا دار بين أوديسيوس وشبح البطل آخيلييس وذلك عندما نزل أوديسيوس إلى مملكة الموتى Nekuia ليستشير بعض العارفين والذين كانوا قد رحلوا من عالم الأحياء إلى عالم الموتى ، وفي أثناء الحوار طلب أوديسيوس من شبح آخيلييس أن يتغمد عالم الدنيا برحمته ورضاه ، ويسمله ببركته ، فإذا به يفاجئه بأن آخيلييس يرد في أسى وحسرة ، بأنه يتمنى أن يعود إلى عالم الأحياء حتى ولو عمل أجيرا ( Thetuein ) عند أحد ملوك الأرض من الدرجة الثانية akloroi ( ٥ ) الذين لا يمتلكون الاقطاعات الشاسعة ، لأنه يفضل ذلك على أن يبقى ملكا في عالم الأموات . صحيح أن وضع الأجراء كان قد تحسن كثيرا في الأوديسا مما كان عليه في الآليادة ، لكن آخيلييس لم يقصد أن يكون عبدا في عالم الأحياء بدلا من أن يبقى ملكا في عالم الأموات ، وبالغة في الرضا بالقليل من أجل العودة إلى الحياة الدنيا ، بل أنه قصد أن يقول أن العبد كان يعيش في وضع مادى أفضل من وضع الأجير الحر ، فهو يعيش في قصر سيده الاقطاعى ، وينعم بما يأكل ويلبس ويشرب من بقايا موائد ولائم البذخ ، في حين أن الأجير الحر التابع يعيش بعيدا عن القصر ، ويتمتع مولاه بحياة البذخ والأبهة عن طريق سلخه بالضرائب والالتزامات المالية ( ٦ ) ، ولهذا نفهم من آخيلييس أن الأجير الحر هو الذى كان من الناحية الواقعية في الدرك الأسفل من المجتمع وليس العبد مسلوب الحرية .

---

(5) Odessey : XI, 482 ff.

العربية ، ١٩٧٧ ، من ٩٣ هامش ١ .

انظر : كتابي : الأغريق تاريخهم وحضارتهم ، القاهرة ، دار النهضة

(6) Peter Green : Essays in Antiquity Ichm Murray, London 1960, p. 37.

فِي الْأَلْيَاذَةِ أَبْقَى هُومِيُورُوسْ نَفْسَهُ بَعِيدًا عَنِ الْأَحْدَاثِ ، إِذْ لَمْ يَقْحِمْ نَفْسَهُ فِي أَيِّ مِنْ أَحْدَاثِهِ لِأَنَّهُ كَانَ يَرْوِي أَحْدَاثَ عَصْرٍ مُضِيَّ وَأَنْقَضِيَّ ، وَلَمْ يَعْبُرْ فِيهِ عَنْ آرَائِهِ الْخَاصَّةِ وَبِطَرِيقَةٍ مُبَاشِرَةٍ حَتَّى فِي أَثْدَ المَوْاقِفِ افْنَعَالاً ، وَمِنْ ثُمَّ فَلَمْ يَتُورِطْ فَكْرِيَا وَلَمْ يَنْحَازْ عَاطِفِيَا لِأَيِّ مِنْ الْمَوْاقِفِ الْمُخْتَلِفَةِ ، مَا دَعَا بَعْضَ النَّقَادِ الْمُحَدِّثِينَ مِنْ أَمْثَالِ «فُولْفَ» وَمَدْرِسَتِهِ إِلَى اعْتِبَارِهِ مُجْرِدَ جَامِعَ أَهَازِيجٍ وَأَنَاسِيَّدٍ تِرَاكَمَتْ فِي التِّرَاثِ الشَّعُوبِيِّ فِي بَلَادِ الْمِلْيُونَانِ عَبْرِ قَرْوَنِ عَدِيدَةٍ ، لَكِنَّا نَعْتَبُ رَأَيَ «فُولْفَ» وَأَتَبَاعَهُ رَأْيَا قَاسِيَا فِيهِ تَجَنُّنٌ عَلَى هُومِيُورُوسْ ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُجْرِدَ جَامِعَ أَهَازِيجٍ شَعُوبِيَّةٍ فَحَسْبٍ ، بَلْ أَنَّهُ يَتَدَخَّلُ فِي اخْتِيَارِ مَا يَرْوِقُ لَهُ مِنْهَا ، وَمَا يَتَنَاسَبُ مَعَ مَا فِي نَفْسِهِ مِنْ آرَاءٍ وَأَفْكَارٍ . فَهُوَ يَسْتَلِمُ مِنْ عَالَمِ الْحَرُوبِ الْطَّرَوَادِيَّةِ وَعَصْرِهِ بَعْضَ الْكِتَابَاتِ وَالْتَّشْبِيهَاتِ ( Similes ) الَّتِي يَلْبِسُهَا عَصْرُهُ وَمَجَمِعُهُ ، فَهُوَ فِي ذَلِكَ يَتَخَلَّ عَنْ بَعْضِ حَيَادِهِ ، وَيَهْبِطُ مِنْ عَالَمِ السُّحْبِيقِ إِلَى عَالَمِ الْذِي عَاشَ فِيهِ ، لَكِنَّهُ لَمْ يَنْتَقِدْ عَصْرَهُ بَلْ مَدْحَهُ وَكَانَ رَاضِيَا عَنْهُ تَكَامُ الرُّضْيِ ( ٧ ) لِأَنَّهُ لَيْسُ فِي الْأُمْكَانِ أَحْسَنُ مَا كَانَ ، وَقَدْ عَبَرَ عَنْ آرَائِهِ وَهُوَ نَاكِرٌ لِذَاتِهِ ، وَدُونَ أَنْ يَقْحِمْ نَفْسَهُ بِطَرِيقَةٍ مُبَاشِرَةٍ ، فَهُوَ لَمْ يَنْقُلْ لَنَا الْمَجَمِعَ الْمُوكِنِيَّ الَّذِي دَارَ خَلَالِ الْحَرُوبِ الْطَّرَوَادِيَّةِ بِالْحَرْفِ وَطَبَقِ الْأَصْلِ ، إِنَّمَا عَبَرَ عَنْ مَجَمِعِ الْهُومُرِيِّ الَّذِي عَاشَ فِيهِ ، بِصُورَةٍ مُتَخَفِّيَّةٍ وَغَيْرِ مُبَاشِرَةٍ ، فَالْمُلوَّتِي فِي الْأَلْيَاذَةِ يَحْرُقُونَ ، بَيْنَمَا أَثْبَتَ عِلْمُ الْأَثَارِ أَنَّهُمْ كَانُوا يَدْفَنُونَ فِي قَبُورٍ مُنْقُورَةٍ فِي الصَّخْرِ أَيَّامَ الْمُوكِنِيَّينَ ، وَلَمْ تَظْهُرْ عَادَةُ الْحَرَقِ إِلَّا بَعْدَ الغَزوِ الدُّورِيِّ لِلْمَمَالِكِ الْمُوكِنِيَّةِ ، وَاسْتَمْرَتْ خَلَالِ الْعَصْرِ الَّذِي عَاشَ فِيهِ هُومِيُورُوسْ وَكَتَبَ مِنْ خَلَالِهِ الْأَلْيَاذَةَ ، كَمَا أَنَّهُ خَلَعَ الْقَنَاعَ الْإِقْطَاعِيَّ الْأَرْسِتَقْرَاطِيَّ لِيَكْتَسِفَ عَنِ الْوَجْهِ الْوَاقِعِيِّ لِلْأَجْيَرِ الرِّيفِيِّ السَّاحِرِ ، لَكِنَّهُ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ ظَلَّ وَفِيَا وَنَصِيرًا لِقَصُورِ النَّبَلَاءِ الْإِقْطَاعِيِّينَ ( Oikoi ) فَفِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ ( وَهُوَ الْعَصْرُ الَّذِي يَظْنُ أَنَّ هُومِيُورُوسْ قَدْ كَتَبَ فِيهِ

(7) Ibid, p. 38.

الاليادة ) ، كان المجتمع في بلاد اليونان قد تغير كثيراً عما كان عليه في العصر الموكيني وخلال الحروب الطرودية ، إذ لم تعد قبضة الأقطاعيين قوية كما كانت قديماً ، بل تراخت وانفلت العيار ، ولذلك فقد عبر بصورة غير مباشرة عن رأيه في أن الحل الأمثل لفوضى عصر الركود والظلم هو إحياء الفكر السلفي الاجتماعي ، أي إحياء نظام المجتمع الموكيني العتيق بصورة تستعيد وتشيد بعظامه ذلك النظام . وتصور كفالة نبلائه وبطولاتهم في تطبيق النظام والعدل والاستقرار . وربما كان قصد هوميروس من ذلك تملق وارضاء بقایا هؤلاء النبلاء « والبارونات » الذين كانوا لا يزالون يعيشون في عصره<sup>(٨)</sup> ، ومن ثم رسم لنا صورة مركبة ومنتقاة المجتمع الموكيني خالية من العيوب واللآذ والنواقص التي قد تدعو إلى وجوب حدوث حركة اصلاح اجتماعي تعطى للفرد العادي حقوقه ، وتخلاصه من قبضة سيده الأقطاعي المتسلط والمستبد .

وإذا ما تركنا هوميروس لتحليل أشعار هسيودوس ، فسوف نجد أنفسنا في عالم مختلف تماماً حتى أن بعض النقاد اعتبروا ملحمة هذا الشاعر الأخير عملاً مقصوداً به هدم الميكل الأخلاقى ethos الذي بناء هوميروس في الاليادة . فقد وضع هسيودوس آراءه على لسان ربات الفنون Mousai في ملحمةه أنساب الآلهة Theogoneia فقد ورد فيها قولهن « نحن نعرف كيف نقول أشياء كثيرة ملقة تشبه الأشياء الصادقة ، ونعرف في نفس الوقت إذا أردنا كيف نقول الحقيقة »<sup>(٩)</sup> ف بهذه الافتتاحية كشف هسيودوس النقاب عن أن ربات الشعر — ملهمات هوميروس — عندهن القدرة على تصوير الخيال بطريقة تجعله يبدو كما لو كان حقيقة ، بينما هو في الحقيقة بعيد عنها

(8) Ibid, p. 38 — 39.

(9) Hesiod : Theogony, 26 f = Loeb Classical Library [ translated by Hugh G. Evelyn ]. p. 80 — 81.

تماماً . وهو بذلك يشير من طرف خفى ، ويلمح بأن ما قدمه هوميروس من آراء في ملحميته ، إنما هو خداع خادع وخداع من نسج أوهام ربات الفنون ، بينما ما سيقدمه هو على لسان ربات الفنون هو الحقيقة وليس الخيال . إذ ورد في قصيدة أنساب الآلهة قوله « أن بنات زيوس (أى ربات الفنون والآداب ) قطعن غصنا قويا من شجر الغار ، وهو غصن عجيب ، وقدمنه لى ، ثم نفثن فيه صوتا قدسيا ، الأتعنى بما هو آت من أمور ، وبما حدث وانقضى في سالف الأزمان »<sup>(10)</sup> ، ففي نظر هسيودوس الماضي مجھول ، وهو في ذلك مثل الحاضر ومثل المستقبل في شعره . وهذا يذكرنا بفكرة أخلاقية مصرية وردت في نقش ديني كان مسجلا على واجهة معبد إيزيس في صالحجر (سايس) ، وأورده لنا بلوتارخوس ، وفيه يقول إيزيس عن نفسها : « أنا كل شيء كان موجودا قبل الوجود ، وكل شيء موجود في الحاضر ، وكل شيء سوف يوجد في المستقبل ولن يعبر أغوارى بشر قط »<sup>(11)</sup> .

وعلى النقيض من هوميروس ، لم يجد هسيودوس غضاضة في أن يعلن عن نفسه ، ويتحدث عن أحواله ، ويشكوا همومه وأحزانه ، حتى ان كل ما عرفذاه عنه أخذناه مما جاء على لسانه ، فقد عرفنا مثلا أنه كان ينتمي إلى طبقة اجتماعية لا تجد الاحترام من جانب النبلاء والاقطاعيين ، فهو ابن فلاج مزارع ، صاحب حيزة صغيرة من الأرض ، يقوم بفلاحتها بنفسه في أقليم بيوتيا Beotia شمال بلاد اليونان ، وأنه شديد السخط والتذمر ، شديد العداء لن بيدهم الأمر والنهى ، يطلق الحكم والأمثال التي تعلمها من مدرسة الحياة ، فهو في ذلك بشبه فلاج مصر الفصيح (خون - ان - انوب ) صاحب الشكاوى الأدبية التسع ، التي ناقش فيها النظم الاجتماعية والفوارق بين الطبقات ، وطالب فيها بمحو الظلم ، وحماية المحروم الأعزل من ظلم

(10) Theogony, 30 — 32 = Loeb Classical Library, Ibid, p. 81.

(11) Plutarchus, De Iside et Osiride, 354 c =

الحاكم القوى ، وثار فيها على الظلم الذي وقع عليه من جانب حاكم الأقليم نخت ويقول في إحداها :

« انظر ، إنك لرئيس وبيبك الميزان ، فإذا اختل الميزان فانك تختل أيضا ، لسانك هو اللسان الصغير للميزان ، فإذا سترت وجهك عن الظالم فمنذ الذي يمكنه أن يدفع للعار » ، وعموما فكلا من خون — أن — أنوب والشاعر هسيودوس لم يتوقف عن الغضب حتى عاد إليه حقه السليب ، الأول حماره وما عليه من ملح ونطرون وأعشاب ، والثاني نصيبه المستحق من إرث أبيه<sup>(١٢)</sup> .

وعلى النقيض من هوميروس ، يظهر هسيودوس شح الفلاح الحريص الذي يعيش من عمله اليدوي الكادح ، ويعشق جمع المال واكتنازه ، ويسعى لتسخير المعرفة لخدمة الإنسان العامل ، بحارا كان أم فلاحا ، فرصد بعض الظواهر الطبيعية ، ووضع لها جداول زمنية ، وحدد أيام السعد وأيام النحس ، وتعمق في علم الأصول والأنساب ، كما أنه كريفي كان يؤمن بالخرافات والخزعبلات ويعمل لها ألف حساب ، غير أنه في نفس الوقت نراه رجالا عمليا واقعيا ، قام بدور إيجابي ، فبدلا من أن يهرب من أرض الواقع ليحلق في رومانسية الماضي السحيق ، أو يشغل نفسه بحرب طمرها الزمن ، ومرت عليها القرون ، نجده يشغل نفسه بهموم المجتمع وقضاياها ، ويكتشف عن عيوبه ونواقصه ، مثل الظلم الاجتماعي ، والأزمات الاقتصادية ، وفساد الجهاز الإداري حتى أن الاستاذ ويد - جري Wade - Gerry وصفه بقوله « انه مواطن فرد في مواجهة موقف تاريخي على نحو ما فعله الشاعر سولون<sup>(١٣)</sup> بعد ذلك بقرون » كما يشبهه الاستاذ سنكلير<sup>(١٤)</sup> بأنه يتحدث كواحد من أنبياء بنى أسراeيل الأخلاقيين .

(١٢) سليم حسن : الأدب المصري القديم — أدب الفراعنة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ( بدون تاريخ ) ص ٥٦ ، ص ٦٨ .

(13) H. Wade. Gerry : Essays in Greek History (1958), p. 5 f.

(14) T. Sinclaire, Op. cit, p. 38.

والحق يقال لم يكن هسيودوس لا زعيمًا سياسياً أو مصلحاً اجتماعياً أو داعية أخلاقى ، إنما كان مجرد فلاح قروى حنكته الحياة ، وصدق موهبته التجارب ، فهو يتحدث كالفالح الفصيح بعفوية وبساطة ، إلا أنه يختلف عنه في أن الأخير كان يكتب ثثرا ، بينما وهب الطبيعة هسيودوس مقدرة على نظم الشعر ، بالإضافة إلى إمامه ببعض المعرفة عن الفلك . وعموماً فإن الطريقة التي كان يفكر بها تشبه إلى حد كبير طريقة التفكير في المجتمع الاستقرائي في عصر ما قبل سقراط<sup>(١٥)</sup> .

صحيح أن هسيودوس لم يذكر لنا اسم أبيه لكنه حدثنا عنه أنه كان تاجراً بحاراً موطن الأصلي ميناء كومي Cyme بآسيا الصغرى ، ووصفه بأنه كان رجلاً متوجلاً في السعي ، يريد تحقيق ثروة طائلة في أقصر وقت وأسرع طريقة ، حتى يكفل له والأسرته حياة راقية كحياة النبلاء أو الأغنياء الجدد الذين ظهروا كمناسفين لملوك الأرض النبلاء بعد ثورة الكشوفات الجغرافية والبحرية التي أدت إلى تطوير سريع في فن الأبحار وبناء السفن ، ونتج عن ذلك انقلاب في عالم التجارة والمعاملات في بلاد اليونان ، قلبت الأوضاع الاجتماعية العتيقة رأساً على عقب ، وأن أباء كان منبتاً ، فلا أرضاً قطع ولا ظهرأً أبقى ، فقد خسر معظم أمواله ، وتحت تأثير هذه الضربة الاقتصادية ، قرر أن يهاجر من آسيا الصغرى إلى بلاد اليونان ، حيث حط رحاله في قرية صغيرة اسمها اسكرا Askra كانت بقع عند سفح جبل الهيلليكون Helicon في منطقة تسبييات Thespiae باقليم بيونيا . وفي هذه القرية اشتري والده بما تبقى لديه من أموال مزرعة صغيرة ، ومن المحتمل أنه بعد أن استقر في اسكرا أنجذب ولديه هسيودوس وبرسيس Persis ، ونشأ هذان الولدان يعملان بالزراعة مع أبيهما ، ونستشف من حديثه أنه لا يكن جباً لسقوط رأسه إذ يقول

١٥. (15) P. Green, Op. cit, p. 38.

عن أبيه « ثم استقر بالقرب من الهيلليكون في قرية بائسة تسمى أسكرا ، بشعة في الشتاء ، خانقة في الصيف ، ولا تبدو مقبولة في أي فصل (من فصول السنة) »<sup>(١٦)</sup> . وبعد موته أبىهما اقتسما الضيضة ، ووacialا العمل بالزراعة ، غير أنه اكتشف أن أخاه الأصغر برسيس كان لكتاعاً متلقعاً ، لا يأت بخير ، ملما بكل السلوك السيئ . بعد أن فشل في كل الحرف<sup>(١٧)</sup> ، فترك العزق والحرث ليستمر في البطالة عند حانوت حداد أيام فصل الشتاء ، أما في الصيف فكان يقضى يومه في النوم ، وعندما تترافق عليه الديون ، وتضيق ذات يده بسبب الاسراف والتبذير ، يطرق باب أخيه هسيودوس ، طالباً المساعدة<sup>(١٨)</sup> . ويقول عنه « أنه كان لديه موهبة واحدة يجيدها أمثاله ، وهي إثارة القضايا والمشاكل والمنازعات أمام المحاكم » ، أما هسيودوس فلم يقنع سلاحة الأرض ، فهجر الزراعة وعكف على نظم الشعر التعليمي ، يعظ فيه الناس ويرشدهم ، استجابة لنداء أوحى إليه من رباث الفنون والأداب ، وفي أيامه الأخيرة عرفنا أنه غادر قرية أسكرا ليعيش في مدينة أوبينوى Oinoe في اقليم لوكريس Locris وظل فيها حتى وافته منيته<sup>(١٩)</sup> .

ويروى هسيودوس أنه رغم مساعدته لأخيه الفاجر الكسول ، إلا أن هذا الأخير راح يثير المنازعات القضائية ضده ، طاعناً في وصية أبيه ، واستطاع بوسائله الخاصة ، وأساليبه الملتوية من تقديم الرشاوى

(16) Hesiod : Days and Works, 639 — 640 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn op. cit ) p. 51 ; T. A. Sinclair, Op. cit. p. 65 — 72.

(17) Hesiod, Ibid, 493 — 499 = H. Evelyn in Loeb Classical Library, p. 38.

(18) Ibid, 396 = H. Evelyn, Ibid, p. 33.

(19) جورج سارتون : تاريخ العلم ، الجزء الأول ( ترجمة لفيف من العلماء ) ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣٣ ، هامش ٥٣

إلى النبيل الحاكم للقتليم ، فحكم لصالحه بالنصيب الأكبر من الضبيعة ، عندئذ ارتفع صوت هسيودوس محتجاً ضد ذلك الجور والظلم ، الذي كان شائعاً في عصره ، وهو عصر نهاية الحكم الاستقرائي الاقطاعي بلاد اليونان ( قرب نهاية القرن الثامن ق.م ) وبداية التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الكبير .

### تحليل لأعمال هسيودوس الأدبية :

وإذا كان أسلوب هسيودوس أقل رونقاً وجمالاً من أسلوب هوميروس ، فإن ملامحه أقصر طولاً ، إذ يبلغ عدد أبيات ملحمة الأعمال والأيام ٨٢٨ بيتاً ، بينما يبلغ عدد أبيات ملحمة أنساب الآلهة ١٠٢٢ بيتاً في حين أن إلإيادة هوميروس تبلغ ١٥٦٩٣ بيتاً ، بينما تبلغ الأوديسا ١١٦٧٠ بيتاً . ولنحاول الآن إلقاء نظرة شاملة على أعمال هسيودوس حتى نكتشف عن صورة المجتمع في بلاد اليونان في هذه المرحلة التي كانت تمثل بوادر سقوط عصر الاستقراطيين وما تلاه من تحول كبير في كافة جوانب المجتمع سواء من الناحية السياسية ، أو الاقتصادية والاجتماعية أو الفكرية .

### ١ - ملحمة الأعمال والأيام : Ta erga kai hai himerai :

يمكنا تقسيم قصيدة الأعمال والأيام إلى أربعة موضوعات مختلفة هي :

(أ) نصائح هسيودوس للأخие برسيس Persis لكي يثوب إلى رشده ويترك الانحراف والكسل .

(ب) مجموعة لواح ونصائح للفلاحين والبحارة تختص بفن الزراعة والملاحة .

(ج) مواعظ أخلاقية ودينية .

(د) قائمة أيام النحس والأيام المباركة .

ويحتوى الموضوع الأول على أسطر وحكايات تشرح أحوال الناس ، وتبين القيم والفضائل النافعة ومزاياها ، أولها اسطورة بندورا أول امرأة خلقت على وجه الأرض ( تمثال حواء ) ، وكيف كتب على نسلها أن يكابد ويكافح ويعانى ، ثم يقول في حسرا « إننا الآن في عصر الحديد ، ومن الآن فصاعدا لن تكون هناك نهاية للشقاء والكافح : المعاناة في النهار ، والهموم في الليل ، وذلك عندما تبعث الآلهة بالهموم لتنقل المضاجع »<sup>(٢٠)</sup> ، ثم يقص علينا حكاية الصقر المفترس مع انشى العذليب الوديعة فيقول « والآن سوف أقص عليم حكاية عن الأماء حتى يتفهموا مغزاها ، وهو ما قاله الصقر عندما إنقض على انشى العذليب ، وأنشب أظفاره في عنقها البراق ، وطار بها بعيدا فوق السحاب ، فبينما كانت انشى العذليب تئن من الألم بعد أن غرس فيها مخالبه كالخطاطيف ، قال لها ساخرا « أيتها المخلوقة التعسة علاما تضجين بالألم ؟ لقد تمكن منك من هو أقوى منك ، وعليك الانصياع لأخذك إلى حيث أريد مهما علا نواحك ، فباستطاعتي أن أجعل منك وجبة شهية لي ، وباستطاعتي أن أدعك تذهبين ، إن الذي يجرب قوته مع من هو أقوى منه ، ثم ينكسر ويهمز ، مخلوق أبله ، فقد جلب على نفسه الأذى ، وألحق بنفسه الذل والعار ، بهذا تحدث الصقر سريع الطيران ، صاحب الجناحين الكبارين »<sup>(٢١)</sup> .

يكشف هسيودوس من خلال هذه الأحداثة عن معنى إنساني صريح وهو أن القوة هي الحق وليس الحق هو القوة<sup>(٢٢)</sup> ، وهي حقيقة مؤلمة سادت في المجتمعات الإنسانية في كل العصور ، وترددت من خلال

(20) Hesiod, Ibid, 176 — 178 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn, p. 17 ).

(21) Ibid, 202 — 212 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 19.

(22) Ibid, 192 — 193 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 17.

كتابات ثوكوديديس عن الحروب البيلوبونيسية في القرن الخامس ق.م أي بعد ما كتبه هسيودوس بنحو ثلاثة قرون ، وتذكرنا بالقصيدة التي روى لنا فيها لافونتين حكاية الذئب المفترس مع الحمل الوديع في العصر الحديث ، غير أنه بالنسبة لعصر هسيودوس فإنه يقصد ابراز نواقص عيوب حكم النبلاء الأرستقراطيين في نهاية أيامه ، والذي كان من مظاهره انتشار الفساد والرشوة حتى بين القضاة ، إذ لم يعد النبيل مثلما كان عند هوميروس شهماً مترفعاً ، صارماً وكريماً ، صحيح أن النبلاء الأمراء في اليادة هوميروس كانوا عتاة مستبدين ، لكنهم يتصرفون بروح الفروسية والشرف والعفة التي تمنعهم من تلقي رشوة من أجل إصدار حكم غير عادل ، فهم مثلاً يلهبون ظهر ثرسيتيوس Thersetes بالسياط مجرد أنه تحدث بغلوطة ووقاحة مع أسياده النبلاء ، لكنهم يأنفون من قبول رشوة لطمسم حق ، أو إصدار حكم جائز لصالح ظالم مثلما فعل نبلاء مقاطعة ثسبياً مع هسيودوس ، ولهذا صب هسيودوس جام غضبه على المرتدين ، محذراً نبلاء عصره بأن القصاص آت في يوم لا ريب فيه ، لأن عيون زيوس لا تغفل « ففوق الأرض السخية تحلق ثلاثون ألفاً من حراس زيوس الأبديين ، يراقبون أحوال البشر »<sup>(٢٣)</sup> ، ولهذا اعتبر بعض الأخلاقيين أن آراء هسيودوس تمثل اعتقاده الرаци عن عقاب السماء ، غير أن هذه الفكرة رددها فيما بعد الشاعر المسرحي ايسخيلوس في القرن الخامس ق.م ، بينما فسر آخرون ذلك بأنها آراء شجاعة لصلاح اجتماعي شائر ينادي بوجوب سقوط حكم الأرستقراطيين وقيام حكم الشعب<sup>(٢٤)</sup> . غير أن الحقيقة ليست هذا ولا ذاك لأنه هاجم نظام حكم الأرستقراطيين لسبب شخصي ، وهو صدور حكم جائز ضدّه مقابل رشوة دفعها أخيوه للنبيـل

(23) Ibid, 252 — 254 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 17.

(24) F. Solmsen : Hesiod and Aeschylus, 1949, p. 16.

(25) P. Green, Op. cit, p. 46.

حاكم الأقليم ، حصل أخوه بمقتضى ذلك الحكم على نصيب الأسد من الضياعة التي تركها أبوه ، وليس ايماناً بمبدأ ثوري أو نظرية سياسية يبشر بها كما يفعل الكتاب المبشرون بالثورة في كل العصور . فلقد كان شبيودوس فلاحا ، والفالاح يعبد الأرض ، ويرتبط بها ماديا وعاطفيا ، ولا يترك ثأره ، وبالفعل ظل يهاجم الظلم حتى نجح في إرغام أمير الأقليم على نقض الحكم الجائر ، واصدار حكم عادل ، عندئذ هدأت ثورته ، وتغيرت لهجته الغاضبة ، فلم يعد في الأجزاء الثلاثة التالية من ملحنته يتحدث عن الظلم ويهاجم نظام الحكم ، بل تحول إلى الوعظ والارشاد ، وتقديم النصائح لل فلاحين واللاحين ، وهذه الأجزاء الثلاثة من الملحمة يسهل قراءتها ، ولا تحتاج إلى شرح وتحليل سيامي أو اجتماعي ، بل أن الهدوء الحالم يظهر في بعض أبياتها كقوله « عندما تظهر أزهار الخرشوف ، ويتربيع صرصور الحقل الصداح فوق شجيرة وهو يجلجل بانشاده باستمرار من تحت جناحيه في فصل الحر المرهق ، وقتها يكون الماعز أسمى ، والنبيذ أحلى ، والنساء أشهى ، لكن الرجال يكونون أضعف لأن نجمة الشعري تجعل الرأس والركبتين جافة ، وتجعل الجلد يضمّر من تأثير الحرارة ..» عندئذ دعنى آوى إلى صخرة ذات ظل ، وهات اسقني من نبيذ بليس *Biblis* ، وقدم لى جبنا ولبنا من عنز جف ضرعه ، مع شريحة من لحم عجلة صغيرة ، مرعاها في الغابة ، ولحم من جدى رضيع .. دعنى حتى النبيذ الصافي وأنا جالس في الظل الظليل ..» وعندما يكتفى قلبي من الطعام ، أحول رأسي تجاه نسيم الشمال العليل ، وأسكب قربان الماء ثلاثة مرات من اليابس دائم التدفق والجريان ، وفي المرة الرابعة يكون القربان من النبيذ »<sup>(26)</sup> .

(26) Hesiod, *Ibid*, 582 — 596 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 47.

وتترجمة هذه الفقرة إلى العربية مأخوذة من كتاب سارتون ، المرجع السابق ، ص ٣١٦ — ٣١٧ .

لا أحد يكاد يصدق أن البركان الذي كان يطلق الحمم الناريه الملتئبة يهدأ إلى هذا الحد ، فتتحول عباراته إلى ألفاظ رومانسية حالمه ، وتشبيهات ناعسه ، بعد أن اهترت مشاعره لجمال الريف الخالب مما قد يجعله رائدا لفن الشعر الرعوى الذي ظهر بعدم بنحو خمسة قرون ابان العصر الهلينستى ، فقد اختفى أسلوبه الجاف ، وواقعيته الغليظة عندما ذهب غضبه ، واختفى سخطه .

وحتى عام ١٩٥١ ، كان الاعتقاد السائد هو أن هسيودوس هو أول من وضع تقويميا زراعيا في الأدب الانسانى القديم من خلال ما ورد في ملحمته « الأعمال والأيام » لكن في ذلك العام المشار إليه تم نشر لوحة سوميرية عثر عليها في خرائب مدينة نيبور القديمة ، ويرجع تاريخها إلى عام ١٧٠٠ ق.م . أى قبل أن يكتب هسيودوس ملحمته بمنحو ألف عام ، وعندما حلت رموزها تبين أنها تحتوى على ١٠٨ سطر تختص بنصائح يقدمها فلاح سومرى لابنه يشرح له فيها أصول فن الزراعة خلال المواسم والفصول الاربعة<sup>(٢٧)</sup> . ومن ثم أصبح الآن معروفا أن فن نظم القصائد التي تحوى التقويم الزراعى ولد في الشرق الأدنى القديم ، ومنه انتقل إلى بلاد اليونان خلال القرن السابع ق.م . والذي يواكب التطور الذى تعرض له الفن اليوناني بتأثير من فنون الشرق الأدنى فيما يعرفه الآثريون باصطلاح عصر الاستشراق Orientalizing Period<sup>(٢٨)</sup> ، بل إن هناك رأيا قويا بأن الملهم فن نبتت جذوره في الشرق الأدنى ، وذلك من خلال دراسة ملحمة جلجاميش السوميرية ، ومن الشرق الأدنى انتقل هذا الفن إلى اليونان ، خاصة أن الaliادنة والأودسا ظهرتا في آسيا الصغرى المنفذ الطبيعي لتجارة وحضارة بلاد الرافدين ، ومن ثم فان أول ملحمة يونانية كتبت فوق أرض بلاد اليونان الأم هما ملحمتا هسيودوس :

(٢٧) جورج سارتون ، المرجع نفسه ص ٣١٧ .

(٢٨) Francas Chawoux, Op. cit, p. 105.

الأعمال يونانية كتبت فوق أرض بلاد اليونان الأم مما ملحمتها هسيودوس : الأعمال والأيام ، وأنساب الآلهة ، ويجب ألا يغيب عن ذهاننا أن أسرة هسيودوس أسرة وافدة هاجرت من آسيا الصغرى إلى بلاد اليونان الأم ٠

أما القسمان الثالث والرابع من ملحمة الأعمال والأيام ، فهما قصیران إذ تبلغ عدد أبيات القسم الثالث سبعين بينما من الشعر كلها نصائح مألفة عن الزواج والسلوك الأمثل في مختلف الاحوال ، وان كانت تتضمن بعض الخزعبلات الساذجة والمعتقدات الغبية مثل نصيحته حول خطورة التبول في الطريق إذ يقول :

« لا تتنصب وأنت تواجه الشمس عندما تتبول ، وتذكر ألا تفعل ذلك إلا بعد غياب الشمس أو قبل شروقها ، وإياك أن تتبول وأنت تسير سواء في نهر الطريق أو في جانب منه ، ولا تعرى نفسك ليلاً فالليلالي ملك للآلهة المباركة »<sup>(٢٩)</sup> . والشروع هو مصدر الغبيات والخزعبلات كما أن أدب النصائح الأخلاقية أدب معروف في الشرق الأدنى وفي الأدب المصري القديم<sup>(٣٠)</sup> . وربما انتقل إلى بلاد اليونان أيضاً مع عصر الاستشراق ٠

وأخيراً جاء القسم الرابع من ملحمة الأعمال والأيام ليختص بقوائم الأيام السعيدة والمحسنة وكلها خزعبلات ، وغيبيات ، وأوهام ريفية ، تظهر عجز الإنسان عن فهم الكثير من أسرار الكون ، وميله لتفسيير الظواهر الطبيعية بالخزعبلات ، وتبين وقوعه تحت رحمة الصدفة وعجزه أمام قوى الطبيعة الخارقة ، وهي مرحلة سادت في

(29) Hesiod Ibid, 727 — 730 Loeb Classical Library ( Evelyn ) p. 56.

(30) سليم حسن : المرجع السابق ، ص ٢ ، احمد فخرى : مصر الفرعونية ، ص ١٤٣ ٠

الفكر اليونانى قبل قيام المدرسة الأيونية التى هى بداية التفكير العلمى والتحليل الفلسفى لظواهر الطبيعة المختلفة .

### ثانياً - ملحمة أنساب الآلهة *الثيوجونيا* : Theogoneia :

في هذه الملحة التي تلى ملحمة الأعمال والأيام ، نلاحظ كيف أن بركان الغضب عند هسيودوس قد هدا ، وذهب عنه القلق ، فلم يعد يتحدث عن نفسه من أرض الواقع المر ، ولم يعد يذكر شيئاً عن حياته الخاصة ، ولا عن مزرعته ، ولا يوضح بالشكوى من فساد حكم النبلاء الاستقراطيين ، بل نجده يغادر دنيا الواقع ليحلق في عالم الأساطير محاولاً رسم شجرة أنساب قبيلة الآلهة اليونانية بهدف مزج التراث الدينى بالقوى التي تعيش في أعماق الفلاح : ويعيش الفلاح في أعماقها . ويرسم الشاعر هرم الآلهة الذي يتربع على قمته زيوس رب الأرباب ، وقد لاحظ المتخصصون في دراسة الآلهة اليونانية أن هسيودوس قد أعاد في هذه الملحة بعض الآلهة التي كانت قد سقطت قديماً من قوائم الأنساب ، فقد رأى أن عودتها ضرورية في نظره لنظام الآلهة الذي وضعه والذي أعطى فيه لربة العدل Themis دوراً أكبر ، وأهمية خاصة لأنه كان يبحث أخاه دائماً بأن يعمل لوجودها ألف حساب في تصرفاته حتى لا يجلب على نفسه غضبها وانتقامها .

يتضح إذن أنه لمن الخطأ أن نعتبر هسيودوس في عداد الكتاب والشعراء الاصالحين لأنه كان محافظاً تقليدياً ، وأن ثورته في الأعمال والأيام كانت مؤقتة مثل ثورة الفلاح الفصيح ، فما ان حل مشكلته ، وولى غضبه ، حتى تغيرت لهجة حديثه عن الحكماء النبلاء ، فيصفهم حيناً بلفظ « المحترمين » ، وحياناً « بالعاقلين » ، ومرة ثالثة بأن قراراتهم هي عين العقل ، ومرة رابعة بأنهم أبطال مغاوير ذوى قلوب كبيرة ، كل ذلك في ملحمة أنساب الآلهة ، حتى أن بعض النقاد المحدثين يعتقدون أن الفارق بين الملحمتين شبيه بالتحول من أقصى اليسار إلى أقصى

اليمين<sup>(٣١)</sup> ، ولذاك فان المختصين بدراسة تاريخ اللغة اليونانية يميلون الى إرجاع تاريخ كتابة ملحمة أنساب الآلهة الى زمن لاحق لتاريخ كتابة الأعمال والأيام ، بل وصل الأمر الى نسبتها الى مؤلف آخر ظهر بعد هسيودوس ، وقلده ، وأطلقوا عليه اسم هسيودوس الثاني ، غير أن اشارة الى هسيودوس وردت في البيت الثاني والعشرين من قصيدة أنساب الآلهة قال فيه بأن ربات الشعر قد عاملته أنسودة رائعة بينما كان يرعى حملاته عند سفح جبل الهيليكون المقدس<sup>(٣٢)</sup> .

لقد كان هسيودوس أول شاعر في تاريخ الأدب اليوناني يكشف عن نفسه ، ويعبر عن أحاسيسه ويبيت في الشعر شعوah ، ويعرض فيه مشاكله وقضاياها ، ولكن بشكل بعيد عن النرجسية وحب الذات والفاخرة بالنفس ، ولذلك جاء شعره شهادة ناطقة على الأحوال الأخلاقية والاجتماعية التي مر بها المجتمع اليوناني من عصر الأبطال الى عصر الأفراد الزعماء ، ففى الالياذة لا نكاد نسمع عن الانسان العادى إلا في وضع متدن وغامض ، فهو يلقى القهر من قبل الأبطال الملوك ، بينما في ملحمة الأعماء ، والأيام يقدم لنا لأول مرة صورة عن الفلاح الذى يكدى ويکدح ، من أجل لقمة العيش ، ويدخل في صراع مع الحياة ، هذه الصورة الواقعية تطل علينا من وراء عبارات بلاغية راقية ، فهو يرى أن الصراع نوعان : النوع الأول هو صراع الخير ضد الشر ، وأن الحرب هي مصدر الشرور والآثام ، وثانيهما الصراع اليومى بين الناس الذى يخلق التنافس والذى يؤدى في النهاية الى التقدم والرخاء وهو صراع حميد ، كقوله « الجار يحسد جاره الذى يسعى لكي يصبح ثريا »<sup>(٣٣)</sup> . ولهذا لم يلق هسيودوس اعجابا من جانب الاسبرطيين

---

(31) P. Green, Op. cit, p. 4 f.

(32) Hesiod. Theogony 20 — 25 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 79 — 80.

(33) Hesiod. Days and Works 311 — 312 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 27.

خوفا من أن تثير أشعاره الهليوت المستعبدين ضد سادتهم الاسبرطيين إذ يروى أن ملك اسبرطة كليومينيس الثالث Cleomenes (٢٦٠ - ٢١٩ ق.م) ألقى بقصائد هسيودوس في غضب لأنها لا تلبي إلا بالهليوت الوضعاء<sup>(٣٤)</sup> . فقد دعا هسيودوس الناس إلى التحرر من ريبة النبلاء بالعمل الشاق حتى يفلتوا من التبعية الاقتصادية والفقر الطاحن ، وهو طريق الخلاص الوحيد أمام الفقراء ، ولذلك نجد الآلهة عنده تكره الكسل والتقاعس ، وتحب العمل والكفاح ، ويقر بأن العمل لا يجلب الثراء فحسب ، بل يجلب أيضا معه محبة الآلهة ، فالعمل عبادة وهو — الذي يرفع الإنسان في السلم الاجتماعي إلى درجات أعلى ، غير أنه لم ينس أن يلفت نظر العاملين المجاهدين أن للنجاح ثمنا يجب أن يدفع ، لأنه يجب معه حقد الآخرين الذين هم أقل قدرة على العمل والإنجاز<sup>(٣٥)</sup> ، لكنه يحذر هؤلاء فيقول «أن الرجل الذي يؤذى الآخرين إنما يؤذى نفسه ، وإن الذي يدبر الشر لآخرين سوف يقع فيما يدبر»<sup>(٣٦)</sup> . ويفؤكد أن لزيوس ثلاثة ألفا من الحراس الذين بحيطون بالكون ويرصدون أعمال البشر ، وهم بالمرصاد لكل من يرتكب إثما أو ذنبا في حق انسان آخر<sup>(٣٧)</sup> . ومن ثم فإنه ينصح الحاقدين الأشرار بعدم جدوى إيذاء الناس ، والتحول إلى العمل لأن العمل جزء من التقوى ، يجلب رضا الآلهة ، بل ينصح الفرد بأن يحاول أصلاح وتقويم جيرانه ليصبحوا نافعين ، ولربما استفاد هو نفسه من

(34) Plutarchus, Cleomenes, Aratus =

Polybios, 2, 45 — 70.

P. Green, Op. cit, p. 42.

(35) Hesiod, Ibid, 23 — 24 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 5.

(36) Ibid, 265 — 266 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 23.

(37) Ibid 252 — 254 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 21.

نفعهم يوما ما • وخلاصة القول في النهاية انتصر العندليب الوديع على الصقر الجارح ، فقد نجح هسيودوس في تأليب الناس العاديين ضد الأمراء الاستقراطيين ، فتراجع هؤلاء الآخرين وأجبر أمير شبابياني على نقض الحكم الجائر واستبداله بحكم عادل • وذلك يرمي إلى إنحسار حكم النبلاء الاستقراريين ، ويمهد لحالات الانقلابات التي قام بها الزعماء بدءا بالاستقراطي المصلح الثائر كولون Colon في أثينا ، وانتهاء بعصر حكم الطغاة ، ومرورا بحركات الاصلاح الدستوري المتمثل في اصلاحات المشروع سولون •

وبصرف النظر عن قدرته المتمكنة في نظم الشعر ، كان هسيودوس رجلا ريفيا تفوح من عبارته وأفائه رائحة الأرض والطين ، وتنبئ من نصائحه خبرته العريقة في فن الفلاحة ، فغنى تشبيهاته تعطى الواقعية على الخيال ، فجعل الهليكون — ملهم الشعراء — كان بالنسبة له قائما موجودا يراه كل يوم ، ويرقب رياح الشتاء الباردة وهي تصطدم به ، وينظر إلى الثلوج البيضاء وقد غطت قمته ، ويصف أرض مزرعته بأنها « عنود وعرة ما تؤتيه قليل » ، كما أنه يشرح دورة العام الزراعي منذ اقتلاع أشجار الغابات في فصل الخريف لاستخدامها كوقود واعداد الأرض مكانها الزراعة<sup>(٣٨)</sup> ، وحتى موسم الحصاد ، كما أنه ينصح أصحاب الأرض أن يستخدموا عاملا أجيرا جاوز الأربعين عندما يحرثون أرضهم لأنه أفضل في العمل<sup>(٣٩)</sup> . ويقول أن موسم الابحار بدايته فصل الربيع<sup>(٤٠)</sup> عندما تورق أشجار التين ويصبح ورقها في حجم الأثر الذي تتركه أرجل الغراب في الطين<sup>(٤١)</sup> ، ثم يعدد

---

(38) Ibid 421 — 615 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 32 — 48.

(39) Ibid 440 = Loeb Classical Library ( H. Evelyn ) p. 34 — 35.

(40) Ibid 618, L.C.L. ( H. Evelyn ) p. 48.

(41) Ibid 678, L.C.L. ( H. Evelyn ) p. 53.

نصائحه التي يقدمها للبخاري<sup>(٤٢)</sup> . وبعد أن ينتهي من ذلك يقدم نصائحه عن كيفية اختيار الزوجة الصالحة<sup>(٤٣)</sup> . ثم يقدم قائمة بالمحظيات المحرمة التي تكشف عن أيمان دفين بالخز عبادات والغبييات الساذجة<sup>(٤٤)</sup> . مثل خطورة التبول في عرض الطريق في مواجهة الشمس<sup>(٤٥)</sup> ، أو قص الأظافر أثناء إقامة الشعائر الدينية والاحتفالات العامة<sup>(٤٦)</sup> لأن ذلك يثير غضب الآلهة ، ويحذر أن يترك الصبي الذي جاوز الثانية عشرة من عمره أن يجلس فوق الأماكن المحرمة مثل القبور ، لأن ذلك سوف يسلبه رجولته<sup>(٤٧)</sup> ، وينصح بالابتعاد عن الانغماس في القيل والقال<sup>(٤٨)</sup> ، وكل أنواع النمية والشائعات ، وأن الإنسان الفاضل هو الذي يلتزم بتطبيق ما ورد في قائمة الأيام السعيدة قبل أن يشرع في القيام بأى عمل<sup>(٤٩)</sup> .

أما عن موقفه من المرأة فقد كان موقفاً صارماً ومعادياً ، فهى كالأرض وغرة ، وتحتاج إلى عمل شاق لاخضاعها حتى تصبح صالحة ، ويحذر من الانصياع للمرأة اللاعوب فيقول « وإياك أن تترك امرأة لعوايا تخدعك ، وتحتال عليك ، لأن كل الذى تستعين اليه هو أن تستولى على دارك ، والرجل الذى يثق في المرأة كمن يثق في المخادعين<sup>(٥٠)</sup> .

(42) Ibid 694, L. C. L. ( H. Evelyn ) p. 53.

(43) Ibid 695 — 705 ( H. Evelyn, p. 53 ).

(44) Ibid 706 ff. = L. C. L. ( H. Evelyn, p. 54 ).

(45) Ibid 727 — 730 = Loeb Classical Library, ( H. Evelyn ) p. 56 — 57.

(46) Ibid 742 — 743, L. C. L. ( H. Evelyn ) p. 57.

(47) Ibid 750 — 751, L. C. L. ( H. Evelyn ) p. 59.

(48) Ibid 760 — 762; 715 — 717, L. C. L. ( H. Evelyn ), p. 54.

(49) Ibid 765 — 769; L. C. L. ( H. Evelyn ) p. 59.

(50) Ibid 373 — 375, L. C. L. ( H. Evelyn ), p. 31.

ويرک نصائحه على العمل والكد والكافح ، فيقول « استيقظ مبكرا ، واعمل طويلا ، وصلى الآياتك »<sup>(51)</sup> .

لقد نظر هسيودوس الى عصره نظرة ساخطة ، فقد اعتبره عصر الفوضى الأخلاقية ، حاد فيه الناس عن الطريق السوى ، وأعطت ظهورها للمثل العليا ، ولم تعد تتغطر بالحكم والأمثال ، ولهذا فما أن انتهى من تقرير أخيه برسيس منزلة عليه اللعنات لذكر أنه للجميل ، ولعدم أمانته ، حتى راح يعظ الناس ، مرشدًا إياهم إلى السلوك القويم ، وإلى الطريق السوى لأنه الملاجأ والخلاص بالنسبة لهم . ولقد جسد هسيودوس صورة انسان عصره المتدهور في الصورة التي رسمها لنا عن أخيه الفاسق الكسول ، المستمرىء للبطالة ، المتملق المنافق ، المتھور الكسول ، الذى يقضى أيام الحصاد وقطف الثمار في النوم والنعاس ، اللوحوج كثیر الطلبات ، ولهذا فان الصورة التي رسمها هي صورة واقعية لانسان عصر الظلام في بلاد اليونان ، كما أن شخصياته عاديون بمزايادهم ونواقصهم ، وهم في ذلك يختلفون تماما عن الشخصيات نصف المؤلة ، ذات الأعمال الخارقة التي تتفوق قدرات البشر من أمثال اخيلييس وهكتور وأوديسيوس وغيرهم ، ومن ثم فان المؤرخ يجب أن يتجه إلى هسيودوس وليس إلى هوميروس وحده من أجل كشف الستار عن ظلام العصر الذى هبط على بلاد اليونان عقب حدوث غزو الدوريين ، وسقوط الامارات الموكيانية ، وانطفاء نور حواضرها ، وذلك لكي يرسم لنا صورة واقعية تكشف عن جوانب الحياة في ذلك العصر الذى لا نعرف عنه سوى النذر القليل ، ويدعشننا أن هذه الصورة لا تختلف كثيرا عن الحياة في أي مجتمع من مجتمعات بلدان البحر المتوسط الزراعية سواء في مصر في عصر تدهورها ، أو في الشرق الأدنى القديم . وندرك فلسفتنه القابعة من وراء أبياته أن

الأبطال والقادة يأتون ، وبعد أن يشغلوا صفحات التاريخ بأعمالهم ،  
يذهبون إلى الفناء ، أما الأرض ولبشر فباقيان على مر العصور .

صحيح أن هسيودوس عاش متأخراً قليلاً عن هوميروس ، ولذلك  
فإن بعض المؤرخين يحاولون رصد التدهور في خط هابط قبل بوادر  
البيقلة وصحوة الفصimir التي كانت بداية نهضة بلاد اليونان منذ القرن  
الثامن ق.م. ، ومن ناحية الأسلوب فإن أسلوب هوميروس يتتفوق على  
أسلوب هسيودوس في السلامة والرونق والحركة ، فأسلوب هذا  
الأخير صارم وواقعي ، يخلو من الرقة والرومانسية في أغله ،  
وتفسير ذلك أن هسيودوس لم يكن شاعراً محترفاً يسلى الناس ويثير  
عواطفهم وأشجانهم عن إلضى التلذذ الذي كان ، بل يقرظهم ويلسعهم  
إلى يفيقوا من نومهم ، فهو معلم ، ومربي ، ومرشد ، ولذلك فقد  
كانت أشعاره أقل جاذبية وانتشاراً من أشعار هوميروس ، ولكن بالرغم  
من ذلك ففى بعض الأحيان نجد أسلوبه متمتعاً بيعث الدفء في القلوب ،  
مثلاً رأينا في وصفه لجمال الريف في الربيع .

أ. د. سيد أحمد على الناصري



## الرمزية التاريخية للأقواس النسعة في المصادر المصرية

### وحتى نهاية الدولة الحديثة (\*)

د. علاء الدين عبد المحسن شاهين

كلية الآثار - جامعة القاهرة

تهدى———

تعدّدت المدلولات اللغوية والعسكرية والسلالية وحتى الزخرفية للأقواس في المصادر المصرية حيث عُرف القوس باسم iwnt, pdt, smrt وأيضاً Kns (١) ووردت كاملاً القوس في اللغة القبطية : Pam - nite فكانت تعني OHTTE Oit, nite « القواس » (٢) وورد القوس في شكل المخصص في ارتباط مع المدلول الجغرافي لكلمة النوبة "sty - t3" وذلك في نصوص أهرامات الأسرة السادسة (٣) وفي نصوص مقبرة « سارنيبوت الأول » في أسوان من الدولة الوسطى (٤) كما ظهر القوس في ارتباط مع المدلول العرقي

(\*) كان موضوع هذه الدراسة أساساً اقتراحاً من أستاذى د. جاب الله على جاب الله ليكون موضوع البحث للحصول على درجة الدكتوراه في الآثار المصرية من جامعة القاهرة . لكن ظروف سفرى على بعثة دكتوراه من الخارج من جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية سبباً في تغيير موضوع بحث الدكتوراه .. لكن ظلت الفكرة العلمية مختومة في الذهن ودافعاً إلى كتابة هذا المقال .. فاليه يرجع الفضل كل الفضل .

(1) Decker, W. " Bogen", LAI (1975), p. 842.

(2) Crum, W. E. A Coptic Dictionary, Oxford, 1962, p. 276 a.

(3) Faulkner, A. O. A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford, 1972, p. 293.

(4) Gardiner, A. " Inscriptions from the tomb of Si-renpowet I, Prince of Elephantine", ZAS 45 (1908), p. 6.

للمجموعة البشرية المعروفة باسم pdtyw « القواة (الذويون) »<sup>(٥)</sup> وارتبط لفظة القوس بما يعرف اصطلاحاً « الأقواس التسعة » « قبائل الأقواس التسعة » والتي وردت أشكال مبكرة لها في نصوص هرم « نفرر كارع » وبالمثل في ارتباط مع أقواس حورس التسعة في نصوص هرم تيتي « رقم ٣٠٨ » أو مع أقواس حورس السبعة sfhw في نصوص هرم تيتي « رقم ٣٠٦ »<sup>(٦)</sup>.

وفيما يتعلق بالمدلول العسكري فلقد ظهر القوس في ارتباط مع لقب عسكري من الدولة الوسطى هو hrj pdt « القواة »<sup>(٧)</sup> وبالمثل مع لقب « قائد الرماه (القواسة) » Jrj pdt وذلك ضمن الألقاب العسكرية المعروفة من الدولة الحديثة<sup>(٨)</sup> والذي يبدو أنه أعلى في المرتبة العسكرية من لقب ts pdw<sup>(٩)</sup> والذي كان معروفاً من

---

(5) Faulkner, Op. cit., p. 97.

(6) Edgar, C. C. and G. Roeder, "Der Isistempel von Behbet". Rec Trav 35 (1913), p. 96; Devaud, E., "Deux Mots mal lus", Rec Trav 39 (1921), p. 22; Budge, E. Egyptian Hieroglyphic Dictionary, I (1978), p. 257.

(7) Fau Ikner, R. O., (Egyptian Military Organization), JEA 39 (1953), p. 41.

(8) Wb I, 571, Decker, op. cit., p. 842, Faulkner, Op. cit., pp. 45 — 46; Gardiner, A. Ancient Egyptian Onomastica, I, Oxford, 1947, p. 112.

تلقب بهذا اللقب على سبيل المثال اثنان على لوحة رمسيس الثاني في مناجم سيناء Gardiner and peet Inscriptions of Sinai, I. pl. 70. وحمله شخص من جبانة ذراع أبو النجا (لوحة رقم ٥٢)، وأيضاً وردMariette، ضمن نصوص من منطقة سهيل (لوحة رقم ٧٣) وبالمثل الامير « خع — م — واس » على تمثال له Monuments divers Habachi, Tell Basta, Pl. 40. ولزوجته من منطقة تل بسطة

(9) Faulkner, op. cit., p. 44; Gardiner, Op. cit., p. 112.

الأسرة الثامنة عشر وترجمه « شولمان » بمعنى « مارشال »<sup>(١٠)</sup> وكان ضمن رجال الحاشية من ذوى المكانة من حمل لقب « حامل القوس ورئيس الأتباع والسائل الأول للعربة الملكية »<sup>(١١)</sup> .

ويمكن القول أيضاً أن القدرة على استخدام القوس Archery كانت تمثل ركناً أساسياً من تدريب الجنود المصريين ، كما مارسها بدون شك الامراء وأبناء النبلاء إما كتوع من الاستعداد العسكري أو أحد ألوان الرياضة<sup>(١٢)</sup> . وبเดءاً من عهد تحوتمنس الثالث أصبحت عادةً أن يثبت الفرعون الشاب نفسه كرياضي وأن ييرز مهاراته الجسدية وخاصة قدراته على استخدام القوس في ارتباط مع توجيهه وارشاد إلهي كما تعكس ذلك نقوش من معبد الكرنك لتحوتمنس الثالث مع الإله ست ، ونصولص لوحة له من أرمانت عن قدرته في تصويب السهام إلى كتلة من النحاس بعد انفلاق الخشب مثل البوص<sup>(١٣)</sup> ، وبالمثل من عهد تحوتمنس الرابع في المنظر الشهير له على عجلته الحربية – حالياً في المتحف المصري رقم ٤٦٠٩٧ – مع الإله مونتو الذي يوجه يده الرامية بالسهم<sup>(١٤)</sup> . ويعتبر ما تركه لنا من منتخب الثاني من نصولص عن مهاراته

(10) Schlman, A. R. Military Rank, Title and Organization in Egyptian New Kingdom, MAS 6 (1964), p. 168.

(11) بتري ، وليم ف. الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ، ترجمة حسن محمد عبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ص ١٠٢ .

(12) Touny, A. D. and S. Wenig Sport in Ancient Egypt Leipzig, 1969, p. 34; Hoffmeier, J. K. (Hunting desert Game with the Bow; A Brief Examination), SSEA Newsletter (December 1975), p. 8; figs. 1 — 3.

(13) حسن ، سليم ، أبو الهول تاريخه في ضوء الكشوف الحديثة ، سلسلة الآلف كتاب ، رقم ٦٨٩ ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٢١ .

(14) Touny and Wenig, Op. cit. p. 3.

وقدرتها على استخدام القوس والسيم على لوحته في معبد أبو الهول  
مالجيبة خير مثال<sup>(١٥)</sup> .

ويبدو أن القوس والسيم كسلاح قد اخترعا بعد معرفة قاذفة الحربة ، وان كان أصلها ما زال مجهولا ، ولم يقترح اسم آلة قديمة أو جهاز يمكن أن يكون القوس أو السيم قد تطورا عنه وقد وجد نوعان من الأقواس : القوس البسيط Self Bow الذي يصنع من قطعة واحدة من الخشب المرن ، والقوس المركب Composite Bow الذي يلصق عليه عدة أنواع من الأخشاب أو المواد المرنية لأجل صناعته<sup>(١٦)</sup> ولقد رجح تطور صناعة الأقواس المركبة في شمال آسيا ، وأن أقدم أنواع تلك الأقواس كان من الخشب المقوى بحبيل كثيف من أوتار العضلات<sup>(١٧)</sup> ( انظر شكل رقم ١١ ) وكان القوم ضمن أقدم الأسلحة المعروفة في العصر العتيق ( ٣٠٠٠ - ٢٦٨٦ ق.م ) ، وكان صغير الحجم لا يزيد في طوله عن ثلاثة أقدام ، كما يتضح من المنظر المعروف على « لوحة الصياد »<sup>(١٨)</sup> ( انظر شكل رقم ١ ب ) . ولم يशعر للأسف على آثار لتلك الأقواس الخشبية من تلك الفترة الزمنية وظلت معلوماتنا عنه معتمدة على التصميم المشتق من تلك الصور المرسومة على لوحات الفترة الأخيرة من العصر السابق للإسرات ، ويرجع أقدم مثال تم العثور عليه ( قمة القوس ثقب ) إلى منطقة

---

(15) Touny and Wenig, Op, cit., u. 37; Vandier, J. Manuel d' archeologie egyptienne., IV, Paris 1964, pp. 538 — 39; Figs. 291; 292;

سليم حسن ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

(16) لنتون رالف شجرة الحضارة ، الجزء الأول ، ترجمة احمد فخرى ، مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٤٠ .

(17) Yadin, Y. ( Warfare in the Second Millennium B. C.), The World History of the Jewish People, Ch, VII, Israel, 1961, p. 130.

(18) Emery, W. Archaic Egypt, Harmonds Worth, 1961, p. 113; fig. 70.

طرخان ( مقبرة رقم ٢٢ ) ، ويبدو من الألوان على وجه الاحتمال أن القوس كان ملون أحمر بخطوط بيضاء<sup>(١٩)</sup> وأنظر صيد لساحورع في معبد الجنائزى احتمالية استخدامه لنوع البسيط من القوس<sup>(٢٠)</sup> ويبدو على وجه الاحتمال وجود القوس المزدوج الانحناء فيما قبل الدولة القديمة ، والذى استبدلته المصريون من بعد ذلك بقوس ذى إنجباء ، وإن لم يستعنى تماماً عن النوع القديم<sup>(٢١)</sup> في تضاد مع ما ذهب إليه هوفمير Hoffmeier من انتقاء الدليل على استخدام نمط القوس المركب في مصر خلال الدولة القديمة أو الدولة الوسطى<sup>(٢٢)</sup> . ويستفاد بصفة عامة من خفة وحجم السهام التى عثر عليها في أحدى مقابر سقارة ( No. 3504 ) من الأسرة الأولى ، صغر حجم القوس نسبياً<sup>(٢٣)</sup> وتظهر مناظر الصيد من مقابر نبلاء الدولة الوسطى ( ثلاثة منها ضمن مقابر مير ، والأخيرة ضمن مقابر بنى حسن ) إستمرارية استخدام المصرى القديم للقوس البسيط<sup>(٢٤)</sup> ويبدو أنه في الفترة ما بين نهاية الأسرة الثانية عشر وبداية الأسرة الثامنة عشر تم إدخال نمط القوس المركب إلى مصر<sup>(٢٥)</sup> وربما كان وصول هذا النمط من الأقواس المزكبة إلى مصر نتيجة لما اعتقده بتري Petrie الغزو الآسيوى خلال فترة توأجد عناصر الهكسوس في مصر<sup>(٢٦)</sup> . وخلال الدولة الحديثة فقد

---

(19) Petrie, W.-F. Tools and Weapons, BSAE 30 (1917), p. 369.

(20) Hoffmeier, op. cit., p. 9.

(21) مونتيفيه بير ، الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقص منصور ومراجعة عبد الحميد الدواخلى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ ، ص ٢١٤ .

(22) Hoffmeier, Op. cit, p. 9.

(23) Emery, Op. cit, p. 113; W. B. Emery, Great Tombs of the First Dynasty, II Oxford, 1954, pl. 31 (e).

(24) Hoffmeir, Op. cit, p. 9, fig. 2.

(25) Hoffmeir, Op. cit, p. 10.

(26) Petrie, Op. cit, p. 136..

استخدم الجيش المصرى هذا النمط من الأقواس والذى يطلق عليه أحياناً « القوس المثلث » ، ربما لسهولة صناعته في مجموعات وفيرة ، والذى تم اقتباسه من أعداء مصر خلال تلك المرحلة<sup>(٢٧)</sup> وقد عكست مناظر بعض مقابر الخاصة من الأسرة الثامنة عشر في جبانة غرب طيبة مراحل صناعة الأقواس لعل منها على سبيل المثال مناظر مقبرة « من خبر رع سنب » (رقم ٨٦)<sup>(٢٨)</sup> وأشارت دراسة W. E. Mcleod أن القوس المصور ضمن مناظر صناعة الأقواس في مقابر الخاصة هو من النوع المعروف باسم « القوس المركب »<sup>(٢٩)</sup> .

وفيما يتعلق بالمدلولs الزخرفي فقد عكست المصادر المصرية مناظر عدة للقوس كنوع من الزخرفة من جهة وكتعبير عن المكانة الرفيعة وتباهي وتفاخر شرف من جهة أخرى على سبيل المثال ضمن مناظر تابوت « نخت » من اللشتن من الدولة الوسطى<sup>(٣٠)</sup> ، وتابتوب « سنبني » من منطقة مير من الدولة الوسطى ، والموجود حالياً بالمتاحف المصرى ( CG 28041 ) حيث ظهر قوسان ضمن مناظر أدوات الشرف على جانب التابوت<sup>(٣١)</sup> كما ظهر اثنان من الأقواس في مناظر مقبرة « حرى شف نخت » (رقم ٦٧١) من فقرة الانتقال الأول من منطقة أبو صير ( ما بين اللاهون وأبو صير الملق ) ، ضمن الأشياء الشرفية المدونة على الجانب

---

(٢٧) موئليه ، المرجع السابق ، ص ٣١٤ .

(28) Wolf, D. Bewafung des Altagptischen Heeres Leipzig; 1925; pl. 22; Wreszinski, W. Atlas zur altegyptischen Kulturgeschichte, I, Leipzig, 1923, pl.40; pl. 80.

(29) Hoffmeier, Op. cit, p. 10 after Leod, W. E. (An Unpublished Composite Bow in the Brooklyn Museum ), AJA 62 (1969), p. 398.

(30) Gauthier MM. J. and G. Jequier, Les Fouilles de Licht, MMAF VI (1902), pl. 27.

(31) Lacu, p. Sarcophages antérieurs au nouvel empire, CG 28001 — 27630, 2 Bde, Kairo 1904 — 1906, p. 132; pl. 17.

الغربي من التابوت<sup>(٣٣)</sup> ، وفي مقبرة رخميرع ضمن أثاثه الجنائزى فيما يبدو ضمن أسلحته الشرفية القوس والسيام<sup>(٣٤)</sup> وبالمثل ضمن مناظر القبر الرمزى لسيتى الأول<sup>(٣٥)</sup> وأخيراً ضمن الأشياء الشرفية من مقبرة رمسيس السادس<sup>(٣٦)</sup> . ( انظر شكل رقم ١ : ج - د )

## ٢ - ١ : الرمزية في الأقواس :

لعل من أهم مدلولات الأقواس في المصادر المصرية هو المدلول الساللى وتصويرهم في عدد يبلغ تسعًا للدلالة الرمزية على أعداء مصر . ويبدو أن التصوير الرمزى للقوس انددرج على بعض الشعوب أو الجماعات التى استخدمته كسلاح في القتال ضد مصر ، ثم أطلق كاصطلاح عام بعد ذلك على مجموعات بشرية بلغت تسعًا كأعداء لمصر وهي لحاونبو nbw - H<sub>3</sub>w ( جزر البحر المتوسط ) ، تامحو T<sub>3</sub> mhw ( الدلتا ) ، ثم بدءاً من الأسرة التاسعة عشر بمعنى آسيا ، تاشمعو Smcw - T<sub>3</sub> ( الصعيد ) ، ثم بدءاً من الأسرة التاسعة عشر بمعنى النوبة « بجتيو - شو Pdtjw - sw ( ربما النوبة ؟ ) ، التحنو Thnw ( ليبيا ) ، الأونتيو سيتى Mntjw - nw - Stt ( النوبة ) ، المونتيو - نو - ستت Jwntjw - sty

---

(32) Engelhach, R. and B. Gunn, Harageh, BSAE 28 (1923), pl. 68.

(33) Wilkinson, Ch. K. Egyptian wall Paintings. The Metropolitan Museum of Art's Collection of Facsimiles, The Metropolitan Museum of Art, New York 1983, No. 31/7.

(34) Frankfort, H., de Buck, A. and B. Gunn, The Cenotaph of Seti I at Abydos, II, EES 39 (1933), pl. 74.

(35) Piankoff, A. The Tomb of Ramesses VI (Texts), BS 40, I (1954), fig. 142.

( الآسيويون ) ، وأخيرا سخت يام Sht . j3m ( الواحات )<sup>(٣٦)</sup> .

ولقد تعددت الأشكال لتلك الأقواس التسعة في المصادر الملكية منها أو الخاصة من ثم وفي مراحل تالية أما في شكل تصويري لتسع أقواس أو تسعة أفراد من البشر يضع الفرعون قدميه عليهم ، أو تسعة أفراد مقيدين بالحبال يجرهم الفرعون ومقدما ايامهم إلى الاله المهيمن على أمور الدولة ( غالبا ما كان الاله آمون - رع ) في الدولة الحديثة ، وأخيرا قائمة الأقواس التسعة في شكل النصف الأعلى من الجسد البشري واسم الشعب الأجنبي داخله .

ولعل أقدم الاشارات الى الأقواس التسعة في ارتباط تصويري كان على مقمة قتال الملك العقرب من عصر ما قبل الأسرات من منطقة هيراكونبولييس ، العاصمة الدينية القديمة للجنوب ، حيث يوجد صنف من حملة الولية المقاطعات وست من هؤلاء يحملون أشكالا لطيفور

---

(36) Save — Soderberg, T. S. (Bogen volker), LA I, 1975.  
p. 845.

لزيادة من القوائم الجغرافية وأسماء وترتيب تلك الشعوب ومواضعها الجغرافية وجود أشكال لها ضمن المناظر الملكية والخاصة انظر :

Daressy, G. (Liste geographiques de Medinet Habou). RecTrav 20 (1898); (La Liste geographique de Papyrus no. 33169 du Caire), Sphinx 14 (1910), (Chapelle de Mentou hotep III a Denderah), ASAEE 17 (1917); Maspero, G. (La Liste de Sheshouq a Karnak), Journal of the Trans. of Victoria Inst. 27 (1894); Simon, J. Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists, Leiden 1937; Uphill, E. (Nine Bows), JEOL 19 (1966); Vercoutter, J. (Le Haou — Nebout ( ), BIFAO 48 1948, pp. 107 — 209; Radwn, A. Die Darstellung des regierenden Konigs und siener Familienangehörigen Im den Privatgräbern der 18. Dynastie, MAS 21 (1969).

الرخية معلقين فيهم كرمز الى أسر أهل المكان من المقاطعة<sup>(٣٧)</sup> كما توجد سلسلة أخرى من حملة الألوية تواجه تلك المجموعة على كل واحد منهم قوس مربوط به ، ربما كأقدم اشارة الى أسر تلك القبائل التي أصبحت تعرف تاريخيا فيما بعد باسم الأقواس التسعة<sup>(٣٨)</sup> . اضافة الى ذلك يبدو ضمن نص صخرى بالقرب من وادي حلفا على الضفة الغربية لنهر النيل من عهد « جر » الاسم الحوري للملك ومنظر الملك وأمامه أسير ممسكا بقوس ، الرمز لأهل المكان : النوبة ، في حين يبدو هناك أسير آخر مربوطا الى مركب حربي مصرى وقتلى آخرون أسفل المركب<sup>(٣٩)</sup> . ( انظر شكل رقم ٢ أ ) . كما تتضمن قطعة من لوحة ترجع الى عهد « خع سخم » تصويراً لأسير راكع والقوس على رأسه والى أسفل من ذلك الاسم الحوري الملك وأمامه عبارة « مخصوص البلاد الأجنبية » مما يشير بطريق المزج بين الصورة والنص ( اللغة ) الى تلك الشعوب المعروفة عنها استخدام القوس وارتباط المكان بأهلها<sup>(٤٠)</sup> . ( انظر شكل رقم ٢ ب ) .

ومن الدولة القديمة عشر على بقايا تمثال للملك زoser من منطقته الجنائزية في سقاره ( موجود حاليا في المتحف المصري J. E. 49889 يبدو فيه واطئا بقدميه على الأقواس التسعة في أول تصوير مبكر في المناظر المصرية )<sup>(٤١)</sup> .

(37) Queibelle, J. Hierokonpolis, I, London 1900, p. 9; pl. 26c; Gunn, B. (The Inscriptions from the Step Pyramid Site), ASAE 26 (1926), pp. 186 — 87.

(38) Gunn, Op. cit, pp. 185 — 87.

(39) Emery, Op. cit, p. 60, fig. 22; Edwards, E (The Early Dynastic Periods in Egypt), CAH 1, 2 (1971), p. 32.

(40) Emery, Op. cit, pp. 99 — 100, figs 63 — 64; Edwards, Op. cit, p. 32.

(41) Gunn, Op. cit, pp. 185 — 87; fig 4.

و ضمن مناظر مقصورة الجبلين من عهد «نب حبت رع مونتو حتب» من الدولة الوسطى وجد تصوير للأقواس التسعة حيث مثل الملك يقتل ثلاثة أسرى جاثين وهم النوبيون المستيو ، والآسيويون السانت ، والتحنو الليبيون ، اضافة الى ما يمثل كل من تامحو ( مصر السفلی ) و تاشمعو ( مصر العليا ) مما يدعوا الى القول باعتبار مناظر تلك المقصورة تشتمل على قائمة من خمس للأقواس التسعة<sup>(٤٢)</sup> . كما عثر بالمثل على تصوير الأقواس التسعة ضمن النقوش الصخرية في جزيرة كونوسو من الدولة الوسطى<sup>(٤٣)</sup> ( انظر شكل رقم ٢ ج ) .

و ضمن تمثال عشر عليه بالكرنك وهب من الملك سنوسرت الأول الى ساحورع ( موجود حاليا في المتحف المصري CG no.42004 ) كما يبدو ساحورع جالسا وواضعا قدميه على الأقواس التسعة<sup>(٤٤)</sup> كما عثر على تمثال من عهد سنوسرت الأول ( موجود حاليا في نيويورك ) يبدو فيه الملك واطئا بقدميه الأقواس التسعة دلالة على هزيمة هؤلاء الأعداء التقليديين<sup>(٤٥)</sup> وتجدر الملاحظة أن مجموع الأقواس التسعة كان تحت قدمي الملك على العكس مما شوهد من قبل في تصويرهم من مجموعة الهرمية في منقلة اللشت ، ( حاليا في المتحف المصري ) يطأ فيه الملك بقدميه على الأقواس التسعة<sup>(٤٦)</sup> .

(42) Habachi, L. (King Neb Hepet Rec Mentuhotep : His Monuments, Palace in History, Deification and unusual Representations in the form of Gods), MDAIK 19 (1963), p. 44.; fig 21; Daressy, G. (Notes et Remarques), RecTray 14 (1892), p. 26.

(43) Habachi, Op. cit, p. 44; fig. 21.

(44) Legrain, N. G. Statues et Statuettes de Rois et des Particuliers, CG no. 42001 — 42138, Le Caire 1906 p. 3; pl. 2.

(45) Evers, H. G. Staat aus dem Stein Munchen, 1929, pls. 42; 43.

(46) Gauthier, H and G. Jequier Fouilles de Licht, VI, p. 30; pls. 10; 12.

وبالمثل عشر على تمثال لسنوسرت الأول مع حتحور في منطقة شرق قدس الأقداس بالكرنك ( CG no. 42008 ) يطأ بقدمه اليمنى على خمسة أقواس وباليسرى على أربعة آخرين<sup>(47)</sup> . كما عشر على تمثال للمدعاو « مر سخم رع نفر حتب » الثالث — ربما من ملوك الأسرة الثالثة عشر — من الجرانيت الأسود من خبيئة الكرنك ( موجود حالياً في المتحف المصري CG no. 42023 ) ييدو فيه الملك جالساً وواطئاً بقدميه العاريتين وفي مستوى أفقي واحد على الأقواس التسعة<sup>(48)</sup> . وضمن تمثال للملك « مرحتب رع سبك حتب » — ربما من ملوك الأسرة الثالثة عشر — ( حالياً في المتحف المصري CG no. 42027 ) ييدو فيه مرتدية التاج الأبيض وقابضاً بيده علامات الملك ومرتدية رداء الحب سد وواطئاً بقدمه اليمنى على خمسة أقواس وباليسرى على الأربعة الآخرين ليكتمل بذلك العدد التقليدي للأقواس التسعة<sup>(49)</sup> كما عشر على تمثال للملك « سبك م ساف » من الأسرة الثالثة عشر واقفاً وواطئاً بقدمه اليمنى على أربعة أقواس وباليسرى على خمسة ( CG no. 386 ) ، وكذلك على تمثال للمدعاو « خياناً » من الأسرة الثانية عشر CG no. 389 جالساً وواطئاً بقدميه في مستوى أفقي واحد على الأقواس التسعة .

أما من الدولة الحديثة فقد تمثلت اشارات عدة إلى الأقواس التسعية في شكلها التقليدي بصورة القوس ، أو في شكل البشر ، أو في شكل النصف الأعلى من الجسد البشري في تلك القوائم المعروفة باسم قوائم الأقواس التسعية والتي تعددت مناظر تصويرها سواء في المناظر الملكية أو الخاصة . كما اشتتملت النصوص على العديد من

---

(47) Legrain, Op. cit, p. 6; pl. 4.

(48) Legrain, Op. cit, p. 14; pl. 14; Idem, (Trois rois inconnus), RecTrav 26 (1904), p. 220.

(49) Legrain, Op. cit, p. 16; pl. 17.

القوائم الجغرافية التي تضمنت الأقواس التسعة المقدمة في صورة  
أقوام مهزومين يمكننا أن نميز منها :

( أ ) قوائم الأقواس التسعة التي لا تحتوى إلا على لفظة  
الأقواس التسعة دون ذكر أسماء أخرى .

( ب ) قوائم بأسماء أقوام متعددة يسبقها تعداد الأقواس  
التسعة وفي بعض الأحوال يوجد في قائمة الأقواس التسعة قسما  
بتخاله أسماء أقوام مختلفة .

( ج ) قوائم أقوام مهزومين يتخللها أسماء أقوام من أقوام  
الأقواس التسعة .

ولقد عثر من عهد « تحوتmes الأول » على تمثال له ( موجود  
حالياً في متحف تورين ) ( Drovetti Collection Cat no. 1374 )  
اشتمل النحت به تحت أقدام الفرعون العارية الأقواس التسعة محفورين  
في القاعدة دلالة على النصر للفرعون والهزيمة للأعداء<sup>(٥٠)</sup> وتجدر  
باللاحظة أن كل العدد للأقواس التسعة كان تحت قدمي الفرعون على  
العكس مما لوحظ من قبل في تصوير الأقواس على تمثال مر حتب رع  
سبك حتب ، من خبيئة الكرنك ، والموجود حالياً في المتحف المصري  
• ( CG 42027 )

كما عثر على شكل للأقواس التسعة على أحد تماثيل حتشبسوت  
والموجود حالياً في متحف المتروبوليتان بنويورك<sup>(١)</sup> ، وبالمثل على

---

(50) Scamuzi, E. Egyptian art in the Egyptian Museum of Turin, Translated by B. Melchiori, Turin 1963, pl. 22.

(51) Hayes, W. C. The Scepter of Egypt, II, The Hyksos period and the New Kingdom. 3rd Edition. The Metropolitan Museum of Art, New York 1978, p. 97.

قاعدة تمثال آخر لها تبدو فيه بصورة أنوثية واضحة ، ظهر تصوير الأقواس التسعة<sup>(٥٢)</sup> .

ويبدو تحوتمنس الثالث في تمثال له ( موجود حاليا في متحف تورين واطئا بقدميه على الأقواس التسعة<sup>(٥٣)</sup> . وضمن تمثال آخر له ( موجود حاليا بالمتحف المصري CG no. 42053 ) عثر عليه في خبيثة الكرنك يبدو تحوتمنس الثالث واطئا بقدمه اليمنى على أربعة من الأقواس التسعة ، وبالآخرى على الخمسة الآخرين<sup>(٥٤)</sup> اضافة الى ذلك عثر على تمثال آخر لتحوتمنس الثالث من خبيثة الكرنك أيضا ( موجود حاليا في المتحف المصرى CG no. 42055 ) يبدو فيه جالسا بمقعديه على قدميه الخلفيتين في وضع تقديم فازات الحكتو وواطئا على الأقواس التسعة<sup>(٥٥)</sup> . وأخيرا ي يبدو في تمثال له ( موجود حاليا في المتحف المصرى CG no. 42056 واقفا وحاملا مائدة قرابين أمامه وواطئا بقدميه العاريتين على الأقواس التسعة : أربعة تحت قدمه اليمنى وخمسة تحت قدمه اليسرى<sup>(٥٦)</sup> .

كما ورد شكل للأقواس التسعة في شكل بشري يبدو امتحتب الثاني فيه جالسا على حجر مرضعته ، وواضا قدديه على أعناق تسعة أشخاص مقيدين بحبل من أعناقهم ينتهي طرفه في يده<sup>(٥٧)</sup> .

(52) Hayes, Op. cit, p. 100.

(53) Scamuzzi, Op. cit, pl. 24.

(54) Legrain, Op. cit, p. 32, pl. 39.

(55) Legrain, Op. cit; p. 33, pl. 31.

(56) Legrain, Op. cit, p. 34; pl. 32; Idem, (*Rapport sur les travaux executees a Karnak du 31 October 1902 au 15 Mai 1903*), ASAE 4 (1904), pp. 33 — 34.

(57) Farina, G. *La Pittura Egiziana*, Milano, pl. 87.

ومن عهد تحوتmes الرابع وجد ضمن تمثال زوجى له مع الأم  
الملکية « تى عا » جالسين متباولين على كرسين ( موجود حاليا في  
المتحف المصرى CG no. 42080 ) ومثل الملك مقطع واطئا بقدميه في  
مستوى واحد على الأقواس التسعة<sup>(٥٨)</sup> وقد عثر على منظر مشابه  
لذلك من عهد امنحتب الثاني<sup>(٥٩)</sup> كما عثر على تصوير للاقواس التسعة  
في شكل بشري تحت أقدام الأبناء الملكيين لتحوتmes الرابع في مقبرة  
( Hkr - nhh )

« حكر - نجح » رقم ٦٤ في غرب طيبة ( جبانة شيخ عبد القرنه ) ،  
حيث ييدو الأمير « خم خعو » جالسا على ركبتيه معلمه « حكر  
شو »<sup>(٦٠)</sup> . وأخيرا يوجد شكل من عهد تحوتmes الرابع ييدو فيه على  
هيئة أسد يطىء النوبين الذي يرفع أحدهم بيده القوس كإشارة  
مزدوجة إلى المكان الجغرافي المنتهى إليه من جهة ودلالة على الاستسلام  
من جهة أخرى<sup>(٦١)</sup> .

ومن قصر اختانون في تل العمارنة صورت الأقواس في ارتباط  
تصويري مع الشعوب التسعة حيث ييدو الشخص الممثل لشعب ويليه  
ثلاث أقواس ، ثم شخص لشعب آخر في اتجاه معاكس له في التصوير  
ثم ثلاثة أقواس أخرى ، وهكذا . ويوضع بقایا النحت ست أشخاص  
على الأقل من التسعة الممثلين تقليديا للشعوب الخاضعة للنفوذ  
المصرى<sup>(٦٢)</sup> .

---

(58) Legrain, Op. cit, p. 40, pl. 49, Maspero, G. Guide to Cairo Museum 1903, p. 131.

(59) Uphil, Op. cit, p. 396; LD III, 69a; Legrain, op. cit, p. 46; pl. 49.

(60) Newberry, p. (The Sons of Thutmose IV), JEA 14 1928, p. 82; pl. 12; p. 19 I (1927), p. 94.

(61) Wreszinski, W. Atlas zur altgyptischen Kulturgeschichte, II, Leipzig, pl. 3.

(62) Farina, Op. cit, pl. 142.

كما ورد تصوير للاقواس التسعة على موطئ قدم توت عنخ آمون ، أربعة في النصف الأيمن وخمسة في النصف الأيسر من موطئ القدم<sup>(٦٣)</sup> .

وتكررت مناظر الأقواس التسعة على الآثار الملكية من الأسرتين التاسعة عشر والعشرين حيث ورد تصوير لهم على قاعدة العرش لرمسيس الثاني في قنطرة<sup>(٦٤)</sup> ، وعلى تمثال له ( موجود حالياً في متحف تورين ) Drovetti Collection Cat no. 1380 يطيء فيه الفرعون بصدره على الأقواس التسعة ، بينما تبدو مناظر للأسرى من الأقواس التسعة على قاعدة التمثال في جزئها الأمامي مقيدين من أعناقهم بالرمز التقليدي امْعَرُ عن وحدة الأرضين في مصر ( السماتاوي ) بزهرتى البردى واللوتس<sup>(٦٥)</sup> وأيضاً ضمن تمثال له جالساً ومرتدية التاج الأزرق ومسكاً بعصا الحكم المقوقة يبدو رمسيس الثاني واطئاً بقدميه في مستوى واحد على تسعة أقواس المثلث التقليديين للأعداء مصر<sup>(٦٦)</sup> .

كما وجد تصوير للاقواس التسعة في شكل التصوير البشري للأسرى ويدوسمهم المالك بقدميه ضمن مناظر انتصار رمسيس الثالث على أعدائه في الموقعة البحرية المصورة على جدران معبد هابو<sup>(٦٧)</sup>

(63) Carter, H. *The Tomb of Tut-anhk-Amen*, III, London 1923, pp. 112 — 13; pl. 33.

(64) Uphill, Op. cit, p. 398; Hayes, Op. cit, pp. 334 — 36; fig. 211.

(65) Scamuzzi, Op. cit, pl. 58; Anthes, R. *Egyptische Plastik im Meister werken*, Stuttgart : 1954, pls. 4 — 5; Aldred, G. *Egyptian Art*, London and New York 1980, p. 193; fig. 159.

(66) Aldred, C. *The Egyptians*, Thames and Hudson : 1987, p. 21, fig. 6.

(67) Capart, J. *Thebes : la Goire d'un Grand passe*, paris : 1925, p. 54; fig. 31.

اضافة الى تلك البلاطات الملونة من معبده أيضاً الموجودة حالياً في  
المتحف المصري<sup>(٦٨)</sup> .

وأخيراً يجدر الاشارة الى قاعدة تمثال من الديوريت ربما ترجع  
الى أحد ملوك عصر الرعاهسة حصل عليها متحف المتروبوليتان في  
نيويورك عام ١٩٠٦ على سبيل الاداء يطئه فيها الفرعون بقدميه  
على الأقواس التسعة<sup>(٦٩)</sup> . واذا كانت النصوص المصرية والمناظر  
والتماثيل الملكية قد تضمنت وحفظت الكثير من الاشارات الى لفظة  
أو صورة «الأقواس التسعة» باجمال أو بتفصيل بذكر أسماء كل  
شعب من تلك الشعوب ، فإن بعض المنظار الملونة على جدران بعض  
مقابر الخاصة من الأسرة الثامنة عشر في جبانة غرب طيبة بصفة  
أساسية حفظت الكثير أيضاً عن هؤلاء الشعوب : ملامحهم الجسدية ،  
أدواتهم ، أسلحتهم ، ملابسهم ، تقدماتهم مما قد يعطى بعض المعلومات  
عنهم وأهمها على سبيل المثال مناظر مقابر إيني رقم ٨١ ، سنبموت  
رقم ٧١ ، حور محب رقم ٧٨ ، آمون نجح رقم ٨٤ ، كاتب وطبيب  
الملك نب آمون رقم ١٧ ، خازن الملك خم حات رقم ٥٧ ، الكاهن  
الثاني لآمون ماحو (عازن) رقم ١٢٠ ، الوزير رخميرع رقم ١٠٠ ،  
مقبرة رقم ١٩٢ للمدعاو خرواف ، ورعموزا الوزير وحاكم طيبة رقم  
٥٥ ، وامن حتب (حوى) رقم ٤٠ ، اضافة الى تلك من جبانة تل  
العمارنة للمدعاو حوى مقبرة رقم ١ وأخيراً مقبرة مرى رع الثاني  
رقم ٢<sup>(٧٠)</sup> . ويلاحظ على سبيل المثال على الحائط الخلفي من جهة

---

(68) Weigal, A, Ancient Egyptian work of Art, London : 1924,  
p. 294.

(69) Hayes, Op. cit, p. 379.

(70) لتاريخ وترتيب تلك المقابر وتفسير اختلاف نوعية التصوير  
لهؤلاء الأجانب في مقابر الخاصة من جبانة غرب طيبة في الدولة الحديثة  
=

اليسار من مقبرة ايني رقم ٨١ ، والذى شغل وظيفة « ملاحظ غال  
آمون » Jm -r snwtj n Jmn من منطقة شيخ عبد القرنة ، والذى  
عاش في عهود امنحتب الأول وحتى تحوتmes الثالث منظرا يصور  
إيني وزوجته وأصدقائه يرافقون الغنائم التى أحضرها تحوتmes الثالث  
من حربه ويرى أحد الجنود المصريون يسوق النساء النوبيات  
بأولادهن المحمولين في سلال على أكتافهن ، بينما تعرض بعض الغنائم  
أيضا مما يعكس هنا على الأقل نمطين أساسيين من مجموع الأقواس  
التسعة ممثلا في الأداء الشماليين ( الآسيويين ) والجنوبيين ( النوبيين )  
باطلاق(٧١) ويشاهد في مقبرة حورمحب رقم ٧٨ ، الكاتب الملكي وكاتب  
المجندين من عهد تحوتmes الثالث في منطقة شيخ عبد القرنة الآسيويون  
يحضرون الخيول المزينة بالريش الزاهي مع أواني وحلقات من الذهب  
وأسفل هذا منظر زوج الجنوب(٧٢) .

=  
انظر :

Shaheen, Alaael-din Historical Significance of Selected scenes involving Western Asiatics and Nubians in Private Theban Tombs of the XVIIIth Dynasty, Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1988 (Michigan publication 1989).

(٧١) لتفسير وجود مناظر الاجانب في مقبرة موظف مدنى وليس عسكري . انظر :

Shaheen, Op. cit, Ch. VI : (The Relationship between the (presentation by foreigners) scenes and the Offices held by the tomb's owners), pp. 211 — 70.

(٧٢) لتفسير مناظر « الأطفال » ضمن مناظر « التقديمات بواسطة الاجانب » سواء أكانت b3k, h3k, Jnw ، وعن احتفالية كونهم أما رهائن سياسيين ، أسرى حرب ، خدم ، أو أطفال ملكيين أرسلوا للتلقى العلم في البلاط الملكي انظر :

Shaheen, Op. cit, Ch. VI : (The Relationship between the Recorded Royal History and the Pictorial sources of the Relevant private Theban Tombs), pp. 316 — 356.

ويبدو أن فكرة التصوير الرمزي لهذه الأقواس تحت أقدام الملك دلالة على الهزيمة والخضوع من الأعداء من جهة وانتصار وسيادة الفرعون من جهة أخرى ، أو تلك المقدمة على جدران مقابر الخاصة في جبانة غرب طيبة بوجه خاص لها ما قد يبررها ضمن المناظر الحربية في المصادر المصرية :

١ - ففى مقبرة «أنتا» في دشاشة من الدوله القديمه وجد تصوير لأحد السانت وهو يهشم قوسه ، دلالة على الهزيمة والاستسلام وفقاً لما يراه بترى بينما يبدو شكل آخر لآسيوي يرذع بقوسه طلب الاستسلام وهو يكاد ينكمي على وجهه<sup>(٧٣)</sup> .

٢ - بينما ضمن مناظر عربة «تحوتمس الرابع» الغربية الموجودة حالياً في المتحف المصري (رقم ٤٦٠٩٧)، على الجانب الأيسر منها<sup>(٧٤)</sup> يبدو تصوير لآسيوي رافعاً قوسه بيده دلالة على الاستسلام بينما يوجد منظر آخر رافعاً بيده بالقوس في وضع عدم استعداد للقتال وذلك ضمن المنظر المصور على الجانب الأيمن<sup>(٧٥)</sup>.

٣ - وبالثلث ضمن مناظر «سيتي الأول» أثناء قتاله ضد الليبيين (مناظر معبد الـ«كرنك») يبدو العدو الليبي رافعا يدهيسرى وقوسه منكسا في حين تمتد يده اليمنى في رجاء واستعطاف باتجاه الفرعون من أجل البقاء على حياته<sup>(٧٦)</sup> .

٤ - ييدو ضمن مناظر معركة قادش من عهد رمسيس الثاني

(73) Fetrie, W. F., Deshasheh (Tomb of Anta), EEF 15 1898,  
pp. 5 — 7; pl. 4; Wreszinski, Op. cit., pl. 4.

(74) Carter, H. and P. E. Newberry The Tomb of Thoutmosis IV, Westminester 1904, pp. 24 — 34; pl. 11; Wreszinski, Op. cit, pl. 2.

(75) Carter and Newberry, Op. cit, pp. 24 — 34; pl. 10.

(76) Wreszinski, Op. cit., pl. 50 a.

قائد القلعة السورية رافعاً قوسه منكساً دلالة على الهزيمة والاستسلام وبالمثل في منظر آخر يبدو أحد المقاتلين الآسيويين رافعاً يده بقوس منكس، بينما يضع يده الأخرى فوق رأسه حزيناً مهوماً<sup>(٧٧)</sup>.

وببناء على ذلك يمكن القول أن القوس باعتباره أحد الأسلحة الرئيسية المستخدمة في القتال من الشعوب المجاورة لمصر، ومنذ أقدم العصور وباعتباره يمثل دلالة خاصة أحياناً ارتبطت بمهارة أحد تلك الشعوب في استعماله لدرجة اطلاقه كتسمية جغرافية للمكان (أرض القوس = النوبة)، استخدم دلالة أو رمز من الملك يطأه بقدميه دلالة على السيادة المطلقة (الرمزية) على تلك الجماعات البشرية أو الشعوب المحيطة بمصر، وان تلك الرمزية التقليدية (تسعة أقواس) لها ما يبررها في اعتبارية أن هذا العدد «تسعة» يمثل العالم المادي الدنيوي الخاضع لسيادة الفرعون والذي يقابلها في المفهوم اللاهوتي التاسوع وسيطرة الآلهة على العالم السماوي (التاسوع المقدس)، وأن الفرعون باعتباره الممثل للذات الالهية على الأرض في سيطرته الدينوية بالمقابل اعتبار مسيطراً على رمزية العدد «تسعة» فيما أصبح يعرف باسم «الأقواس التسعة» أو العالم الدنيوي الخاضع لسيطرته.

### ٣ - ١ : الألقاب المرتبطة برمزية الأقواس التسعة التاريخية :

أظهرت الدراسة للمصادر المصرية وحتى نهاية الدولة الحديثة عديد من الألقاب المرتبطة بالأقواس التسعة<sup>(٧٨)</sup> وقد كان أقدم لقب

(77) Wreszinski, Op. cit., pl. 66.

(78) اعتمدت أساساً في تفريغ المادة العلمية لتلك الألقاب من النصوص المصرية المدونة في المصادر التالية :

Kitchen, K. A. *Ramesside Inscriptions*, 7 Vols, Oxford : 1971—87;  
Sethe, K. *Urkunden des Alten Reiches*, Leipzig 1903; *Die Alte Ägyptischen Pyramiden Texte*, 4 Vols, Leipzig 1908 — 22; Helck, H. W. *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlin 1961.

المعروف في ارتباط مع الأقواس التسعة هو ذلك الذي من عهد سنوسرت الثالث : Sm3 pdwt «قاتل (مؤدب) الأقواس التسعة» وتلاه hw pdwt في الظهور ذلك اللقب من عهد تحوتمنس الأول المعروف «ضارب الأقواس التسعة» . (انظر جدول رقم ١)

وتععددت الاشارات إلى الأقواس التسعة في نصوص الدولة الحديثة من بعد ذلك . فعلى لوحة تومبوس من عهد تحوتمنس الأول يتضمن النص ما يلى :

hsj sw pdwt dmd mj 3bw rnpj m dr hnj

«إنه الذي عاد (رجع) ضد كل الأقواس التسعة مجتمعة ، مثل نمر شاب ضد القطط الهادئ (المستكين) <sup>(٧٩)</sup> ومن عهد تحوتمنس الثاني وجدت اشارة الى أن Pdwt dmt hr tbwtj.f «الأقواس التسعة تحت قدميه (عليه) <sup>(٨٠)</sup> وفي اشارة الى لقب تخلى به امنحتب الثالث ورد فيه أنه Jtn pdwt «شمس الأقواس التسعة» <sup>(٨١)</sup> .

ولقد بلغ عدد تلك الألقاب المرتبطة بالاقواس التسعة ثمانية عشر لقباً وتلقب بها عديد من الملوك بلغ عددهم العشرون : تسعة عشر منهم من ملوك الدولة الحديثة ولقب الأخير لأحد ملوك الدولة الوسطى (انظر جدول رقم ٢) .

ولعل ما يجدر ملاحظته أنه حتى عهدي اخناتون وتوت عنخ آمون من ملوك الأسرة الثامنة عشر حفظت النصوص ارتباطهم بالقب Jtn pdwt «شمس الأقواس التسعة» و Hk3 pdwt «حاكم الأقواس التسعة» :

---

(79) Urk IV, 85.

(80) Urk IV, 138.

(81) Urk IV, 163 a.

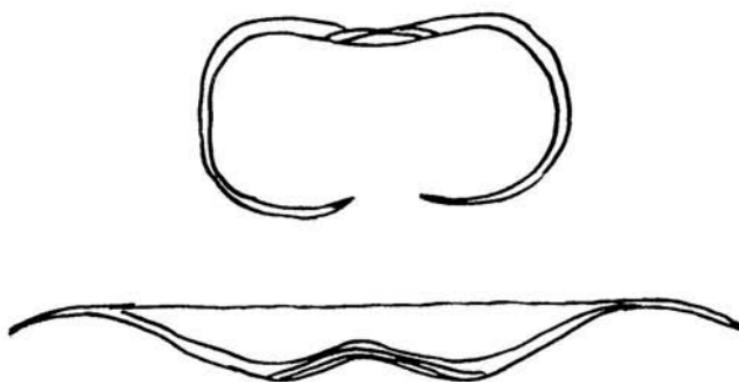
إضافة إلى ذلك فإن تلك الألقاب الثمانية عشر اختلف عدد ذكرها وتلقب الملك بها من فرد إلى آخر ، ومن لقب إلى آخر ( انظر جدول رقم ٣ و جدول رقم ٤ ) .

وبالنظر إلى الظهور الأول للألقاب المرتبطة بالأقواس التسعة في الفترات الزمنية ما بين عهود سنوسرت الثالث وحتى رمسيس التاسع نجد أن اللقب ذو طبيعة عسكرية من جهة ، وأنه قد يتزامن وجود أكثر من لقب جديد في ارتباط مع الأقواس التسعة مع عصر ملك معين ( رمسيس الثالث على سبيل المثال ) ، ووجود أخطار محدقة بمصر مما قد يحمل معنى « الرمزية الحقيقية » لوجود جهود عسكرية لفرعون ما من جهة أخرى ( انظر جدول رقم ١ ) .

إضافة إلى ذلك فإن هذا قد يعكس اختلاف النظرة المصرية باعتبارهم شعوباً مجاورة تدين بالولاء الرمزي لساطة ونفوذ مصر إلى كونهم « أعداء » حقيقين لصر نالتهم الهزيمة نتيجة للجهود العسكرية المصرية ، وأنه ربما كان للظروف السياسية التي مرت بها الامبراطورية المصرية في النصف الثاني من مجدها دور في تغير تلك النظرة وان للجممات الخارجية التي اندفعت إلى مصر عبر البحر أو البر في الأسرة العشرين تأثير في تلك الفرضية .

### خاتمة

وبناء على ما سبق ، يمكن القول بأن القوس في النصوص والمصرية الملكية منها أو الخاصة له رمزية تعكس مضمونا للسيطرة والقوة والانتصار على القوى المนาولة للسيادة المصرية كما أبانت الألقاب المرتبطة به تباعنا وتعددا في المفهوم الحرف للقب ، وعكست الظروف الخارجية التي واجهت الجالس على عرش مصر والتي تطلب منه جهدا حربيا مضاعفا اما لزيادة وتوسيع نفوذ مصر خارج وادى النيل في عنفوان السيادة المصرية أو حتى البقاء على أقل القليل حينما دارت عجلة الزمن وتداعت أركان الامبراطورية في نهاية الدولة الحديثة .



( ا ) القوس المركبة : خشب وقرن



( ب ) قوم من العمر العتيق  
after : Emery, Archaic Egypt, fig. 70.

شكل رقم ( ١ )

الرمزية الشرقية للاقوان في المناظر المصرية



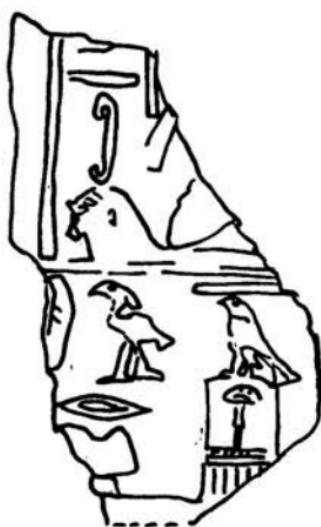
( ج ) مقبرة سقى الاول - أبيدوس



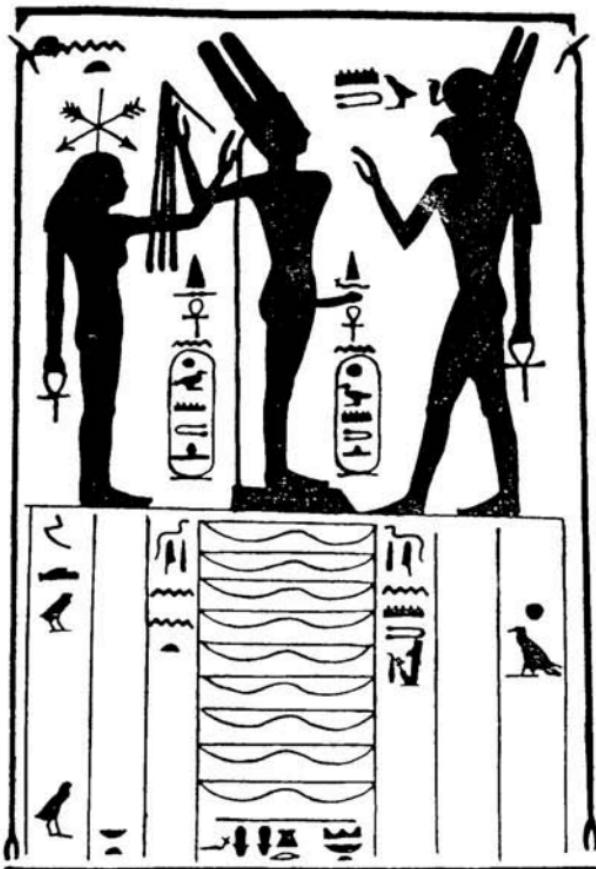
( د ) مقبرة رخميرع - طيبة



( ا ) نقش الملك جر التوبة  
after, Emery, Archaic Egypt, p. 60; fig.13..



( ب ) شظية من لوحة خع سخم  
after, Emery, Archaic Egypt, p.100.



( ج ) الأقواس التسعة في نقش كونوسو - الدولة الوسطى

after, Habachi, MDAIK 19 (1963), p. 44; fig. 21.

جدول رقم (١)

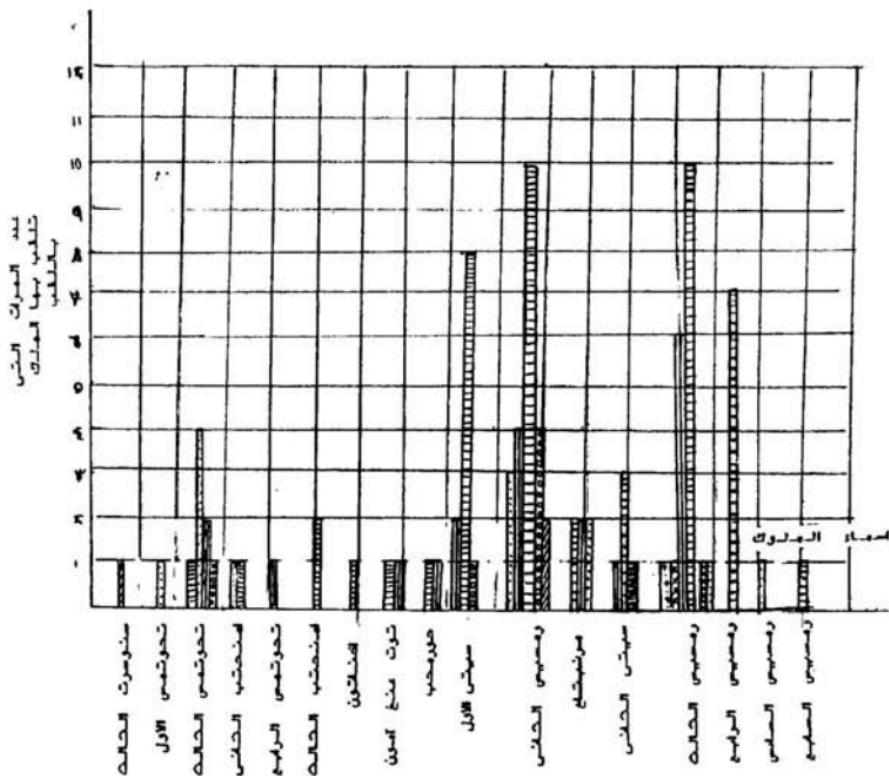
الظهور الاول للراقيات المتعلقة بالاقواع التسعة  
في الممادير المصرية

حدهول رقم ( ٢ )

**التمثيل الاحمالي للاتقاب المتعلقة بالاقوام التسعة مع حاملها**

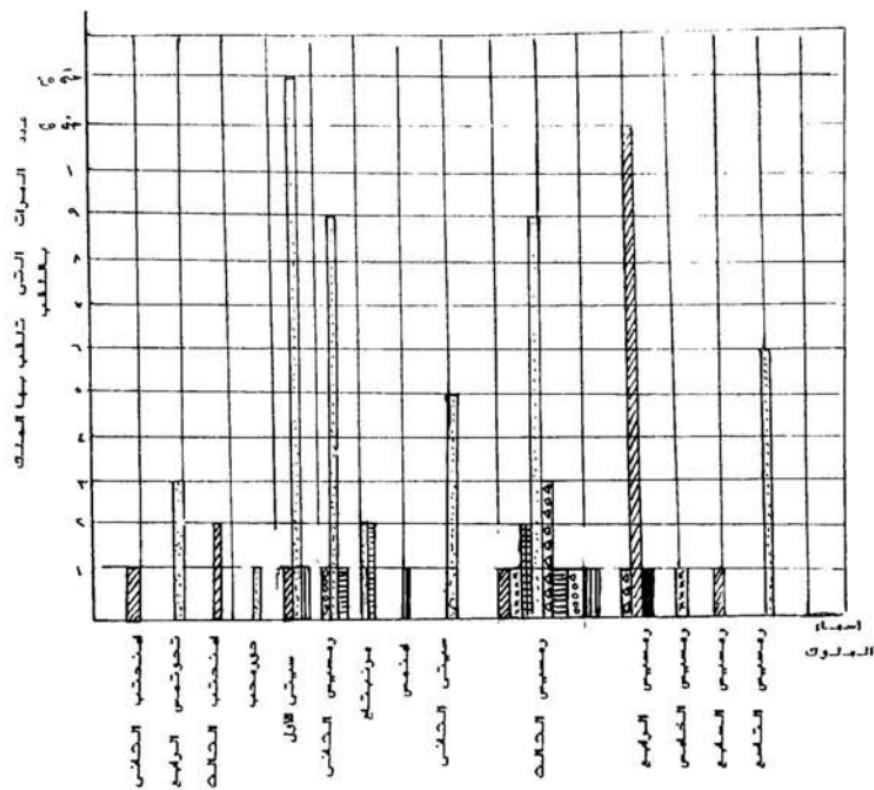
جدول رقم ( ٢ )

عدد المرات التي تلقب بذلك بلقب من الألقاب المرتبطة  
بأقواس التسعة



	sm3	pdwt			xxx	pdw	n	pdwt
	hw	pdwt			h3k	pdwt		
	jtn	pdwt			nht	r	t3	pdwt
	hk3	pdwt			++	hrj	-tp	pdwt
	ptpt	pdwt			++			

**جدول رقم (٤)**  
 عدد النساء اللائي تحملن لقب بنت الملك بلقب بنت اثنين  
**المرتقطة بالاقوام المذكورة**



wcf pdwt		hd pdwt
gr pdwt	xxx	sksk pdwt
hp3 pdwt		hdb pdwt
ooo ooo	ΔΔΔ	Nb pdwt
jlt pdwt		
wsr hr dh pdwt		

## العرب وطريق الهند

حتى أواسط القرن السادس

للدكتور أيمن فؤاد سيد

كان نشر الاسلام عن طريق البحار والمخيبات عملاً طبيعياً في  
أعقاب حركة الفتوحات الاسلامية الكبرى ، فبمجرد أن فتح العرب  
بلاد العراق الجنوبية والمدن الرئيسية الواقعة على الخليج الفارسي  
وجدوا أنفسهم مضطربين لاتباع الأعمال والتقاليد البحرية الخاصة  
بالمناطق المفتوحة . فلم يكن من المعقول أن يترك المسلمون هذه المواقع  
دون حماية . وبيدو أنهم استمروا في ادارة السفن وامدادها بالرجال  
بنفس الطريقة التي كانت متتبعة من قبل<sup>(١)</sup> ، يؤيد ذلك ما ذكره الرحالة  
والجغرافي المقدسي من « أن أكثر صناع المراكب وملاحييها كانوا من  
الفرس »<sup>(٢)</sup> .

وكان الاهتمام الرئيسي للعرب منصبًا على البلاد الواقعة إلى  
الشرق من جزيرة العرب التي ربط العرب بها تاريخ طويل من العلاقات  
التجارية أدى إلى اتساع أفق معرفتهم الجغرافية بتلك النواحي بصورة

(\*) بحث القى في ندوة العرب وآسيا ١٩٨٩ .

(١) ضياء الدين علوى : الجغرافية العربية في القرنين التاسع والعشر الميلاديين ، تعریب وتحقيق عبد الله يوسف الفنين وطه محمد جاد ، جدة ١٩٨٤ ، ص ١٤٧ .

(٢) المقدسى : احسن التقسيم في معرفة الاقاليم ، لندن ١٩٠٦ ، ص ١٨ .

ملحوظة<sup>(٣)</sup> ، دون أن نهمل رحلاتهم إلى بيزنطة وبلاد البلغار في الشمال التي قام بها مسلم بن أبي مسلم الجرمي وسلمان الترجمان .  
ولم يكن من الممكن للتجارة أن تزدهر دون وجود قاعدة واضحة من المعلومات الجغرافية عن الأصقاع التي يراد الاتجار معها . وقد تكونت هذه القاعدة عن طريق الكتب الجغرافية التي كتبها الجغرافيون والرحالة العرب وعن طريق الأسرى والسفارات .

ولا تمدنا المصادر بمعلومات كافية عن النشاط التجارى البحري أو البرى للعرب في القرن الأول ، ولكن لاشك أن عرب عمان احتلوا منذ زمن بعيد مكانة هامة سواء في التجارة أو الملاحة . وقد تمكّن العالمة البولندي ليفسكي Lewicki من خلال دراسته لمصنف أبي سفيان محبوب بن الراحل العبدى المتوفى في النصف الأول من القرن الثالث/التاسع ، من تأكيد زيارة العرب للصين ، فقد ورد في هذا المصنف أن أحد شيوخ الاباضية ويدعى أبو عبيدة عبد الله بن القاسم من أهل عمان ، كان عالماً ومتاجراً مشتغلاً بتجارة المر ، سافر بتجارة له إلى الصين قبل سنة ٧٥٨/١٣٩ . كما أن تاجرًا اباضياً آخر بدعى النضر بن ميمون سافر إلى الصين من البصرة عند منقلب القرنين الثاني والثالث / الثامن والتاسع<sup>(٤)</sup> . ويمكن أن نعتبر هذين التاجرين الاباضيين بمثابة ممهدى الطريق لسليمان التاجر وابن وهب في القرن الثالث<sup>(٥)</sup> .

(٣) راجع لقصصيات أكثر ، جورج فاضلو حوراني : العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، القاهرة ١٩٥٠ ، السيد محمد يوسف : « علاقات العرب التجارية بالهندي منذ أقدم العصور إلى القرن الرابع الهجرى » ، مجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة ١٥ (١٩٥٣) ص ١ - ٢٣ .

Lewicki, T., "Les premiers commerçants arabes en chine" *Rocznik Orientalistyczny*. XI (1936), pp. 178 — 182.

(٥) كراتشفسكى : تاريخ الأدب الجغرافى العربى ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، بيروت ١٩٨٧ ، ص ١٥٤ — ١٥٥ .

## مراكز التجارة في الخليج الفارسي :

أدى قيام الخلافة العباسية وتأسيس مدينة بغداد سنة ١٤٥ / ٧٦٤ إلى نمو العديد من المراكز التجارية الموجودة بالفعل في الطرف الشمالي للخليج والتي اكتسبت منذ هذا التاريخ أهمية كبيرة مثل البصرة والكوفة وواسط والأبله وقد تعرضت هذه المراكز لفقد نشاطها مؤقتاً خلال ثورات الزنج (٢٥٤ - ٨٦٨ / ٢٧٠ - ٨٨٣) والقراطمة في نهاية القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع .

وهكذا أصبحت « البصرة » مبدأ الطرق البحرية المتوجهة إلى الشرق والقادمة منه . ولما كان من الصعب على السفن الابحار في المجرى الأدنى لنهر دجلة بسبب كثرة الارسالبات الرملية فيه أضحت « سيراف » على الساحل الشرقي للخليج في خلال فترة حكم البوبيين (٣٢٠ - ٤٣٤ / ٩٣٢ - ١٠٤٤ ) الميناء الأكثر أهمية في المنطقة حيث اضطلع سكانها من العرب والفرس بالدور الأكبر في التجارة مع الهند والصين غير أن العنصر الفارسي كان هو العنصر الأكبر نشاطاً في هذه التجارة<sup>(٦)</sup> .

وعندما بدأت سيراف تفقد مكانتها في احتكار تجارة الهند في الخليج الفارسي حل محلها جزيرة « كيش » الواقعة على بعد ١٤٠ ميلاً منها وذلك اعتباراً من النصف الثاني للقرن الخامس / الحادى عشر وحتى نهاية القرن السابع / الثالث عشر<sup>(٧)</sup> .

Di Meglio, R. R., "Arab trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8 to the 16 century", in *Islam and the trade to Asia - A Colloquim* edited, by D. S. Richards, Oxford 1970, EI p. 106; Huart, Cl., T<sup>r</sup>. art Siraf IV, p. 463.

Ibid., p. 106. (٦) ياقوت : معجم البلدان ( ط. وستنبلد ) ٤ : ٢١٥ ، ٢٣٣ ، وفيه أن كيش أو قيس « هي مرجاً مراكب الهند وبر فارس » . (٧)

وفي الوقت نفسه نما مركز تجاري آخر في نفس «المنطقة» هو ميناء هرمز ، وهي مدينة يقطنها مثل سيراف خليط من العرب والفرس<sup>(٨)</sup> .

والى هذا العصر المبكر ترجع أيضاً أول معرفة لـ«العرب» بالطريق البري الذي يخترق آسيا الوسطى الى الصين ، ويرجع الفضل في معرفتنا بوصف هذا الطريق الى ابن خرداذبة وياقوت الحموي اللذين حفظاً لنا وصف تميم بن بحر المطوعي لهذا الطريق ، ويبعدون أن تعيينا هذا كان قد توجه في مهمة دبلوماسية الى خلقان الترك التغزغز نحو اواخر القرن الثاني / الثامن<sup>(٩)</sup> .

ونحن نجد أن العرب قد أخذوا منذ اواخر القرن الثاني في القيام برحلات لها في معظم الأحوال أغراض علمية . فيذكر الادريسي أن ابراهيم بن المهدى أخا الخليفة هارون الرشيد روى في مصنفه «كتاب الطيب» أن الخليفة بعث أشخاصاً الى اليمن ليعرفوا من أين يأتي العنب « وأنهم استقصوا في أثناء رحلتهم أحوال سكان عدن وشمرة وحاسك وغيرها من الأماكن المأهولة بجنوبى الجزيرة<sup>(١٠)</sup> . وكان العنب معروفاً كوسيلة للعلاج وكانت من الطيب وكان يحصل عليه غالباً من السواحل الشرقية لافريقيا والواجهة لليمن ولعب دوراً هاماً في اقتصاديات الخلافة وكان مورداً هاماً للخارج يعادل في أهميته اللؤلؤ<sup>(١١)</sup> .

وسائل العرب فيما يخص التجارة البحرية في الهند وأرخبيل «الملايو» والصين على التقاليد القديمة لمنطقة جنوبى العراق وسواحل الخليج

Ibid., p. 107. (٨)

(٩) الاصطخري : المسالك والمالك (لدين) ص ٦٠ - ٦٦ ، ياقوت : معجم البلدان ج ٤ ص ٤٤٧ - ٤٥٨ ، كريتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٠) الادريسي : نزهة المشتاق (لدين - روما) ص ٦٦ .

(١١) كريتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي ص ١٤٦ .

الفارسی قبل الاسلام ، فعندما سقط میناء الأبلة قرب البصرة في يد العرب في خلافة عمر بن الخطاب وجد المسلمون به سفنا صينيا تدل على قدم العلاقة بين الخليج والصين<sup>(١٢)</sup> .

وقد ظل الفرس ، حتى في عهد السيادة العربية ، أكثر العناصر جسارة في ركوب البحر . ومن المعلوم أن الجالية العربية الفارسية بمیناء خانقوه (كانقون) بالصين بلغت حدا من القوة استطاعت معه أن تتضمن بدها على المدينة في عام ٧٥٨/١٣٩ وتتهبها وتغادرها عن طريق البحر<sup>(١٣)</sup> .

### الروايات العربية عن الهند والصين :

وترجع أقدم الروايات التي تحدثنا عن الهند والصين الى التاجر سليمان الذي كتب في سنة ٢٣٧ / ٨٥١ «أخبار الصين والهند» والذى اعتبره كراتشيفسكي أول سلسلة الرواية الذين أمدونا بحكايات بحرية عن الهند وأرخبيل الملايو وسواحل أفريقيا الشرقية<sup>(١٤)</sup> .

فقد سافر سليمان هذا مرارا بغرض التجارة الى الهند والصين ووصف الطريق اليهما بدرجة من الدقة مكتت G. Ferrand من أن يتبعه على الخارطة الحديثة<sup>(١٥)</sup> . فقد أبحر من سيراف الى مسقط على الساحل الشرقي لجزيرة العربية ومن هناك الى كولم ملي على ساحل مليار ثم مر بمضيق بالك Palk شمال جزيرة سيلان ثم دار حول الهند الى خليج البنغال فوصل الى جزيرة لنجبالوس ومنها الى كله

(١٢) نفسه ص ١٥٤ .

(١٣) متر ، ١ : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو زيد ، تونس ١٩٨٦ ، ص ٨٥١ .

(١٤) كراتشيفسكي : تاريخ الادب الجغرافي ص ١٥٩ .

Ferrand, G., *Voyage du marchand arabe Sulayman*, (١٥) Paris 1922, p. 18.

بار<sup>(١٦)</sup> على ساحل الملايو الغربي ومن هناك إلى جزيرة نيومة (سومطرة) الواقعة إلى الجنوب الغربي من ملقا (الملايو) ومنها إلى كندرانج (في دلتا نهر الميكونج) قرب سايجون ، ومن هناك إلى جزيرة هاينان حيث عبر المضيق الذي يفصلها عن أرض الصين ليصل إلى خانقوه (كانتون الحديثة) ميناء الصين الكبير<sup>(١٧)</sup> . وقد استغرقت هذه الرحلة أكثر من أربعة أشهر .

وقد أثبت ابن الفقيه نسبة هذه القصص صراحة إلى التاجر سليمان الذي ترك بذلك أقدم وصف حي لهذه السواحل والجزر والموانئ المختلفة والمدن المطلة عليها ، وسكانها والمحاصيل والمنتتجات وسلح التجارة<sup>(١٨)</sup> .

والرحلة الآخر الذي يمدنا بوصف للطريق إلى الهند والصين شخص يعرف بابن وهب قرشى النسب كان من الأعيان والأثرياء ، اضطر في أعقاب سقوط البصرة في يد ثوار الزنج سنة ٨٧٠/٢٥٧ إلى القيام برحلة طويلة من سيراف إلى عاصمة الصين وهي يومنذ جمدان أو سيناغفو Sinafu<sup>(١٩)</sup> ، ولوصف ابن وهب أهمية خاصة إذ بعد وقت قصير من هذه الرحلة أدت الحرب الأهلية التي اندلعت في الصين بين سنتي ٢٦١/٨٧٤ و ٢٧٦/٨٨٩ إلى القضاء على الجالية العربية بકانتون وأخرجت منها جميع التجار الأجانب وجعلتهم يلجمون إلى كله بار على الساحل الغربي لشبه جزيرة ملقا (الملايو) فانقطعت

(١٦) جزيرة أو شبه جزيرة كانت واسطة بين العرب من جهة الهند والصين من جهة أخرى . ولم يتمكن الباحثون من تحديد موقعها بدقة إلا أنهم أجمعوا على أنها كده Kedah في شبه جزيرة ملقا .

(١٧) أخبار الصين والهند ، تحقيق جان سوفاجيه ، باريس ١٩٤٨ ، من ٧ - ١٠ .

(١٨) ابن الفقيه : البلدان ص ١١ - ١٣ .

(١٩) براتشوكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي ص ١٦٠ .

ذلك الصلات المباشرة بين العرب والصين وأصبحت كلها بارئاً نهاية خط الملاحة الإسلامية في الشرق<sup>(٢٠)</sup> .

ولم يترك ابن وهب نفسه أى انتاج أدبي ومع ذلك فان هناك مادة غنية نقلها عنه أبو زيد الحسن السيرافي الذي لقى ابن وهب وأخذ عنه هذه المعلومات<sup>٠</sup>

وفيما يخص انتاج الصين يقول سليمان التاجر أن الصين تنتج : انقمح والأرز وحبوب أخرى كثيرة وتنتج أيضاً التفاح والكمثرى وأنواع التارنج والرمان والسفرجل والجوافة والماوز وقصب السكر والبطيخ والتين والعنب والقطاء<sup>(٢١)</sup> .

وقد أكد ملاحظات سليمان التاجر وابن وهب الرحالة الأوروبيون مثل مارتيني وماركو بولو<sup>(٢٢)</sup> .

وندين إلى G. Ferrand بوضع أساس متين لدراسة الرحلات البحرية التي قام بها العرب في البحر الشرقي<sup>٠</sup> فقد نشر كتاب «أخبار الهند والصين» لأبي زيد الحسن السيرافي وهو جمع لرواية سليمان التاجر وابن وهب عن الهند والصين<sup>(٢٣)</sup> والتي أعاد نشرها سنة ١٩٤٨ جان سوفاجيه<sup>(٢٤)</sup> . وقد التقى المسعودي بأبي زيد السيرافي عام ٩١٦ / ٣٠٣ وأخذ عنه رواية ابن وهب<sup>(٢٥)</sup> .

(٢٠) المسعودي : مروج الذهب (نشرة شارل بلا ، بيروت ١٩٦٦ - ١٩٧٩ ) ص ١٦٣ - ١٦٤ ، متر : الحضارة الإسلامية من ٨٥٢ - ٨٥٣ .

(٢١) أخبار الصين والهند ص ١٢ .

(٢٢) ضياء الدين علوى : المرجع السابق ص ١٥٢ .

G. Ferrand, Voyage du marchand Sulaiman en Inde (٢٣)  
et en Chine édité en 851, suivi de remarques par Abou Zayd, Paris,  
1922.

(٢٤) انظر أعلى ص ٥ . ٥ . ٣ .

(٢٥) المسعودي : مروج الذهب ج ١ ص ١٧٢ .

ويحوى هذا الكتاب أوصافاً حية عن المجتمع الصيني ونعرف عن طريقه أنه كان للعرب مناطق في كانتون لهم بها مساجدهم ولهم قاضي يوليه صاحب الصين ليحكم بينهم ويؤمّهم في الصلاة ويخطب فيهم ويدعو لسلطان المسلمين<sup>(٢٦)</sup> . ويدذكر لنا كذلك أن الحكومة الصينية كانت تفرض مكوساً على الأجانب الذين يعيشون في كانتون تستطيع عن طريقها أن تتعرف على الرقم الحقيقي للمسلمين والميهود والسيخين والزرادشتين الذين يعيشون هناك والذين بلغ مجموع عددهم نحو ١٢٠ ألف نسمة<sup>(٢٧)</sup> .

### غودة العلاقات مع الصين :

وفي عام ٩٤٣/٣٣١ أرسل ملك الصين يخطب ود نصر بن أحمد الساماني في بخارى ويطلب مصايرته فرضى نصر أن يزوج ابنته من ابنة ملك الصين ، فضمن بذلك إعادة فتح الطريق أمام التجار المسلمين إلى الصين<sup>(٢٨)</sup> .

ونتيجة للعلاقات المتنامية بين العرب والصين وجد كم كبير من التبادلات الثقافية والتكنولوجية لعل أهمها انتقال صناعة الورق من الصين إلى الغرب ، وكذلك صناعة الصيني والحرير التي انتقلت إلى العرب والفرس بعد القرن الخامس / الحادى عشر<sup>(٢٩)</sup> .

وكان أكثر نواخذة بحر الزنج في زمن المسعودي في النصف الأول من القرن الرابع / العاشر من السيرافيين والعمانيين<sup>(٣٠)</sup> ، وقد صاحب

(٢٦) أخبار الصين والمهد ص ٧ .

(٢٧) نفسه ص ١٨ .

(٢٨) ياتوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٤٤٦ .

Zhang Jun - Yan, "Relations Between China and the Arabs in Early Times", JOS VI (1983), p. 97. (٢٩)

(٣٠) المسعودي : مروج الذهب ج ١ ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ .

المقدسى في أواخر هذا القرن ربابين ووكلاء وتجار من بينهم في الدوران في المحيط الهندى فرآهم من أبصر الناس به وبمراسيمه وأرياحه وجزائره ورأى معهم دفاتر في ذلك يتدارسونها ويتعلمون عليها ويعملون بما فيها<sup>(٣١)</sup> . كذلك فقد اتصل العرب من خلال التجارة في بعض البخائع الخفيفة بالساحل الشرقي لافريقيا وامتدت صلاتهم حتى سفاله (مزمبيك الحالية) .

وفي حوالي عام ٤٠٠/١٠١٠ أضيفت إلى مملكة الإسلام أجزاء كبيرة من بلاد الهند ذات شأن تجاري عظيم في زمن السلطان محمود نغزنوى ، حيث بدأت الحروب تشنه من غزنة على الهند مما أتاح الفرصة للأبى الريحان البيرونى ليكتب أول كتاب بل الكتاب الوحيد الخاص بالهند المسمى « تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مردولة » الذى نشره ادوارد سخاو مع ترجمة انجلزية سنة ١٨٨٧<sup>(٣٢)</sup> وقدم عنه البارون فيكتور روزلن تحليلاً فيما أكدت قيمته على مدى قرن من الزمان الاكتشافات التالية<sup>(٣٣)</sup> .

وحتى ذلك الوقت كان أكبر منافس الأهل العراق وفارس هم اليهود . فكان معظم تجار مدينة تستر من اليهود . وكانت هذه المدينة أكبر مركز لصناعة البسط الفارسية . وكان الذى يقبض على ما يستخرج من اللؤلؤ في شواطئ جزيرة العرب رجالاً من اليهود وكانت بلاد كسمير مغلقة أبوابها في وجه جميع التجار الأجانب ولم يكن يدخلها إلا قليل منهم وخصوصاً من اليهود<sup>(٣٤)</sup> .

---

(٣١) المقدسى : احسن التقسيم ص ١٠ - ١١ .

Alberunis India An Account of the Religion, (٣٢)  
Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and  
Astrology of India about A. D. 1030, London 1889.

(٣٣) كراتشوفسكي : المرجع السابق ص ٢٧٩ .

(٣٤) متز : الحضارة الإسلامية ص ٧٩٥ .

## الصراع العباسى الفاطمى

### حول طريق التجارة الشرقية

لم تلعب مصر في بداية العصور الوسطى دورا هاما في التجارة المتوجهة إلى آسيا ، ولكن كان لها دور ملحوظ في التجارة المتوجهة إلى أوروبا وبيزنطة<sup>(٣٥)</sup> . وكانت التجارة بين أراضي البحر المتوسط والمناطق الشرقية تمر منذ الزمن القديم عن طريقين : الأول من خلال وادي الرافدين والخليج الفارسي ، والثاني من خلال مصر والبحر الأحمر إلى السند والهند والمصين<sup>(٣٦)</sup> بواسطة التجار اليهود الرازانية الذين ذكرهم ابن خردانة في نهاية القرن الثالث<sup>(٣٧)</sup> وقاموا بنقل حركة التجارة بين أوروبا الغربية وبيزنطة والشرق الأقصى ، هؤلاء التجار (الذين دار حول وجودهم جدل طويل بين الباحثين)<sup>(٣٨)</sup> .

وحتى ذلك الوقت كانت بغداد مركز الخلافة العباسية هي العاصمة التجارية للعالم الإسلامي وأثرت تأثيرا سلبيا على التجارة المصرية

Labib, S., " Egyptian commerical policy in the (٣٥) middle ages " in Cook, H. A. (ed.) *Studies in the economic history of the Middle East from the Rise of Islam to the present day*, London 1970, p. 63 .

Lewis, B., " The Fatimid and the route to India " (٣٦) in *RFSE Univ. Istanbul XI* (1949-50), p. 50.

(٣٧) ابن خردانة : المسالك والمالك من ١٥٣ ، ١٥٤ .

Cahen, Cl., ( Y'a t-il eu des Radhanites ? ). راجع : (٣٨) REJ III ( Jany. - Juin 1964 ), pp. 499 - 505; id., " Quelques questions sur les Radhanites ", *Der Islam* 48 (1971), pp. 333-334, Jacobie, J., « Dic Radaniya », *Der Islam* 48 (1971), pp. 252-264; Gil, M., « The Radhanite merchants and the land of Radhan », *JESHO* XVII (1974), pp. 299 - 328; Ashtor, El., « Apercu sur les Radhanites », *Revue Suisse d'Histoire* 27 (1977) pp. 245-275.

وطورت حركة التجارة بين الشرق الأوسط والأراضي البعيدة في آسيا ونمتها عن طريقين : الأول بري عبر الأراضي الآسيوية ، والثاني بحرى انطلاقا من الخليج الفارسي .

وفي الوقت نفسه كان لموانئ شبه الجزيرة وسواحل إفريقيا الشرقية دور وتقاليد في التجارة الشرقية تعود إلى أزمان بعيدة كان مركزها الأساسي اليمن وعمان .

وقد حاول أحمد بن طولون أن تشارك مصر في التجارة الشرقية ويقلل من اعتمادها على الخلافة ولكن هذا المشروع قضى عليه مع وفاته ، ولم يكن خلفاؤه من الطولونيين ثم الاشخidiين من القوة التي تتبع لهم تحدي سيطرة الخلافة في بغداد<sup>(٣٩)</sup> .

غير أن الفتح الفاطمي لمصر سنة ٣٥٨ / ٩٦٩ خلق موقفا جديدا تماما فلأول مرة في التاريخ الإسلامي تحكم مصر دولة مستقلة لا تدين حتى بالولاء الاسمي لبغداد ، بل تصبح مركز خلافة ترى في نفسها الحق في حكم العالم الإسلامي واسترداد حقها الذي اغتصبه العباسيون السنّيون .

ورغم وجود دعاء للفاطميين في الهند والسودن حتى قبل فتحهم لمصر ، فلم يحفل الفاطميين كثيرا في الدور الإفريقي بقيام تجارة لهم مع الشرق حتى لا يدخلوا في منافسة جادة مع التجارة العباسية ، بل كانت تجارتهم منذ أسسوا خلافتهم في إفريقيا تقوم مع أوروبا وحوض البحر المتوسط وخاصة صقلية التي مد الفاطميين نفوذهم إليها وحرصوا على الاحتفاظ به حتى بعد استقرارهم في مصر ، كما كانت لعلاقتهم الطيبة مع بيزنطة دور في استمرار هذه السياسة .

وبذلك ظل احتكار التجارة الشرقية في أيدي الخلافة العباسية عن طريق الخليج الفارسي انطلاقاً من موانئ البصرة وسيراف والأبلة ، ساعد على ذلك أن قاعدة عدن البحرية الهامة لم تكن قد نهت بعد ، فبقيت بذلك التجارة العباسية مع الشرق عن طريق الخليج الفارسي آمنة غير متنازع عليها<sup>(٤٠)</sup> .

ومع وصول الفاطميين إلى الحكم في مصر انتقل حجم التجارة الإسلامية في أواخر القرن الرابع تدريجياً من العراق والخليج الفارسي إلى مصر والبحر الأحمر وموانئ شبه الجزيرة العربية . وقد خدمت المتغيرات في أراضي الخلافة العباسية سياسة الفاطميين ، حكام مصر الجدد ، ففي الوقت الذي كان فيه الفاطميون في أوج قوتهم كانت الأضطرابات المتتالية في جنوب العراق بالإضافة إلى عدم الأمان المتزايد في الخليج ، عاملاً حاسماً في صالح الموانئ المصرية والتجارة المصرية<sup>(٤١)</sup> .

وقد هجر كثير من الناس بغداد وال伊拉克 خوفاً من هذه الأضطرابات وهربوا إلى مصر . وكان المستفيد الأول من ذلك مدينة الفسطاط عاصمة مصر التجارية في زمن الفاطميين . وكانت السفن تترفغ بخائتها في هذا الميناء الداخلي قادمة من الأراضي الإسلامية ، وأيضاً من بيزنطة وجنوب إيطاليا والشام بعد أن تحمل على ظهور الجمال من موانئ البحر الأحمر أو البحر المتوسط ثم تنقل في المراكب النيلية إلى الفسطاط . حتى أن المقدسى جعل للفسطاط المكانة التي كانت لبغداد في هذا الوقت<sup>(٤٢)</sup> .

---

Hamdani, A., "The Fatimid Abbasid conflict in (٤٠)  
India", IC 41 (1967) p. 189.

Lewis, B., op. cit., p. 54. (٤١)

(٤٢) المقدسى : احسن التقسيم ص ١٩٧ .

ولاشك أننا لا نستطيع فهم تاريخ الفاطميين دون فهم كامل لجميع مضمون سياساتهم الاقتصادية البعيدة المدى . فرغم أنه لا توجد أدلة مباشرة لوجود خطة فاطمية للسيطرة على التجارة الشرقية وبالتالي سد الطريق أمام العباسيين ثم بعد ذلك السلagleة فان الحقائق كلها تشير الى هذا الرأي .

وفي مقال قديم، مازال يحتفظ بقيمة ، شرح برنارد لويس تصوره لاستراتيجية الفاطميين الشرقية المتمثلة في حرصهم ومثابرتهم على الاحتفاظ بالسيطرة على البحر الأحمر حتى في وقت ضعفهم مما جعلهم يضخون في سبيل ذلك بأقاليم أكثر ثراء في إفريقيا الشمالية والشام ، وفي تركيز جهود دعائهم على الطرق البحرية والبرية المؤدية إلى الهند وفي الهند نفسها مما أدى إلى نمو موانئ البحر الأحمر على حساب موانئ الخليج الفارسي<sup>(٤٣)</sup> .

وما نعرفه من قدرة الاسماعيليين على التخطيط الطويل المدى يجعلنا نفترض افتراضًا قوياً بأن هذه الأسباب هي نتيجة سياسة مسبقة صممت ونفذت كجزء من استراتيجية فاطمية كبيرة ترمي إلى تحطيم قوة العباسيين لتحل محلهم كسلطة وحيدة تحكم العالم الإسلامي<sup>(٤٤)</sup> .

وقد ظل الفاطميون يهدنون العباسيين حتى ظهرت قوة السلagleة الفتية وأحسوا بسياستهم الرامية إلى افساد أوامر الود التي تربطهم بالبيزنطيين وعملهم على إخراج شمال إفريقيا من قبضة الفاطميين خاصة بعد استقلال الأمراء المحليين في بلاد الشام عن الفاطميين .

لذلك فقد اضطر الفاطميون في أواسط القرن الخامس لمواجهة العباسيين مباشرةً أولاً بمواجهة الحربية متمثلة في مساعدتهم

---

Lewis, B. op. cit., p. 54.

(٤٣)

Ibid., p. 54.

(٤٤)

للباسيرى عن طريق داعى الدعاة المؤيد فى إدین الشيرازى والتى كادت تتوجه لو لا استعانة الخلافة بالسلاجقة ، وثانياً عن طريق التجارة الشرقية<sup>(٤٥)</sup> . فقد رأى الفاطميون ضرورة قيام منافسة بين طريقى التجارة المؤدين إلى الشرق الأقصى ( طريق مصر - البحر الأحمر ، وطريق العراق وايران - الخليج الفارسى ) وهدف الفاطميون من ذلك إلى السيطرة على الشاطئين الأفريقي والعربي للبحر الأحمر وكذلك على المنفذ الجنوبي المؤدى إلى الهند<sup>(٤٦)</sup> ، فبعد خروج افريقية والشام من أيدي الفاطميين ركزوا جهودهم في نشر الدعوة على طرق التجارة البحرية والبرية المؤدية إلى الهند ، وفي الهند نفسها .

فمن الناحية الأفريقية طور الفاطميون ميناء عيذاب ليصبح أهم مراكز التجارة الشرقية في العصور الوسطى حتى تدهوره في زمن السلطان المملوكي برسبای<sup>(٤٧)</sup> . فحل بذلك محل ميناء القصیر القديم وأصبح منافساً للبصرة والأبلة ، وفي الناحية العربية وطدوا علاقاتهم بشرفاء مكة ووجهوا أنظارهم إلى اليمن القاعدة الفاطمية الأولى ، فساعدوا الصليحيين على إقامة دعوة سياسية لهم هناك ، واستعاناً بهم كذلك على نشر الدعوة في مناطق عمان وغرب الهند خاصة اقليم كجرات<sup>(٤٨)</sup> .

وهكذا ساعدت الظروف الفاطميين على تحقيق هدفهم ، فقد جعلت الفوضى والحروب الدائرة في جنوب العراق وايران في هذا الوقت من

---

(٤٥) أیمن فؤاد سید : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٠٦ - ١١٣ .

Lewis, B., "An Interpretation of Fatimid History", (٤٦)  
CIHC, p. 291.

Garcin, J. Cl., "Jean-Leon l'Africain et Aydhab", An Isl., XI (1972) pp. 189-209. (٤٧)

Hamdani, A., op. cit. p. 189. (٤٨)

الخليج الفارسي طريقاً غير آمن ، وسهلت خطة الفاطميين في نقل التجارة من الخليج إلى البحر الأحمر ، وإعادة الحركة التجارية القديمة بين مصر والشرق . وقد الفاطميون بخطتهم هذه هدفاً مزدوجاً هو تقوية الخلافة الفاطمية عن طريق الدعم الاقتصادي ثم إضعاف الخلافة العباسية<sup>(٤٩)</sup> .

وبذلك أصبحت مدن مثل زبيدة والشحر وعدن في اليمن مراكز لتجارة العبور القادمة من الشرق الأقصى والهند إلى مصر والبحر المتوسط ، وغدت عدن أعظم مستودع لبضائع الشرق الأقصى وتتوفرت بها حركة نقية هائلة<sup>(٥٠)</sup> .

وقد استغل الفاطميون هذه الطرق التجارية في نشر دعوتهم حتى الشواطئ الغربية للمهند . وهذا لا يعني أن الدولة الفاطمية ارتبطت في وجودها مباشرة بالتجارة أو أن الدعوة نفسها كانت تتظيمها تجارياً ، إلا أن العلاقة بين الدعوة والتجارة وبين الايديولوجية والنفوذ التجارى نادراً ما بدت واضحة مثلما كانت في هذه الدعوة . حتى أن كلمة اسماعيلي في الاصطلاح المحلي الكجراتي ( بهرة ) تعنى التجارة وهو شيء ذو دلالة<sup>(٥١)</sup> .

وترجع إلى هذه الفترة بدايات التجارة الكارمية والتي كانت عدن وعيذاب وقوص والفسطاط من أكبر مراكزها . فكان للفاطميين أسطول

---

Lewis, B., "The Fatimid and the route to India". (٤٩)  
p. 53.

Di Meglio, R. R., Il Commercio arabo con la Cina (٥٠)  
dal X secolo all'avvento dei Mongoli " in AIUON XV (1965), p. 93.

Lewis, B., An Interpretation p. 292. (٥١)

بعيذاب يتلقى به الكارم خوفا على مراكب الكارم من قوم كانوا  
يعتربون المراكب بجزائر البحر الأحمر فيحميهم منهم الاسطول الذى  
كان يتولى أمره والى قوص<sup>(٥٢)</sup> .

وتفيدنا أوراق الجنيز بأن حكام جزيرة دهلك هم الذين كانوا  
يقومون بدور القرصنة البحرية وتذكر احدى رسائل الجنيز أن حماية  
الاسطول الفاطمى لم تكن دائمة فعالة بالنسبة لتجارة الكارم<sup>(٥٣)</sup> .

وكان تجار الكارم يأتون من غرب الهند ويمررون بعدن أو  
يتجاوزونها الى سواكن ثم عيذاب ثم تنتقل متاجرهم بالجمال برا الى  
قوص في صعيد مصر ومنها في النيل الى الفسطاط .

وتقدم لنا أوراق الجنيز التي نشرها S. D. Goitein معلومات  
غنية عن حجم ونوع التجارة المتبادلة بين الهند وشواطئ البحر المتوسط  
مرورا باليمن والبحر الأحمر ومدن مصر الرئيسية وخاصة الفسطاط  
التي تمركز بها العديد من وكلاء التجار والتجار أنفسهم<sup>(٥٤)</sup> .

---

(٥٢) التلمسانى : صبح الأعشى ج ٣ ص ٥٢٠ ، المقريزى : أتعاظ  
ج ٣ ص ٥٨ ، وعن التجارة الكارمية راجع مقال صبحى لبيب وما ذكر من  
Labib, S., El. art Karimi IV, pp. 666-670.  
مراجع .

Goitein, S. D., " New Light on the beginings of the (٥٣)  
Karimi merchants ". JESHO I (1958) p. 184.

Goitein S. D., A. Mediterranean Society, Vol. I. (٥٤)  
Economic Foundation, Univ. of California Press 1967.

#### ABREVIATIONS

AIUON = Annales de l' Istituto Universitario Orientale  
di Napoli.

An. Isl. = Annales Islamologiques.

CIHC = Colloque International de L'Histoire du Caire.

IC = Islamic Culture.

JESHO = Journal of the Economic and Social History of the  
Orient.

JOS = The Journal of Omen Studies.

RFSE = Revue de la Faculté de Sciences Economiques.



## الاصلاحات الاقتصادية والادارية على عهد أبي جعفر المنصور

( ١٣٦ - ١٥٨ هـ )

دكتور / على محمد على البقانوبي

كلية الآداب - فرع الخرطوم

التمهيد :

المساحة الزمنية للبحث ، قد تأتى بى عند بدايات قيام الدولة الأموية ( ٤١ - ١٣٢ هـ ) فالسياسة الاقتصادية لخلفاء بنى أمية ، والتي شكلت نقطة محورية في العلاقات مع الشعوب الخاضعة للعرب ، المدرجة في ظل قاعدة الغالب والمغلوب ، هذه السياسة أوقعت الأمويين في المأزق التاريخي الذى استحال على دولتهم الخروج منه ، بعد تناقض النسمة الشعبية على سياستهم في مطلع القرن الثاني المجرى .

في نهايته عهد معاوية بن أبي سفيان ( ٤٠ - ٦٠ هـ ) تأسس نوع من الانقطاع في أرجاء الامبراطورية الإسلامية<sup>(١)</sup> ، وهكذا نشأت أرستقراطية إسلامية من ملاك الأرض جمعت الدولة الإسلامية قدرًا كبيراً من مواردها ، إذ كان الارستقراطيون الجدد رجالاً أقوياء ، لا يمكن فرض ضرائب عليهم بدقة ، ومن ثم وقع العبء على الطبقات الفقيرة ، وصار الخلفاء الأمويون مثل معاوية ، عبد الملك والوليد وہشام وولاتهم الأقوياء مثل الحاج الثقفى وخالد القسرى من أعظم ملاك الأرض في الدولة الإسلامية<sup>(٢)</sup> .

لم يلتزم الأمويون بالنظام المالية التي قررها أسلافهم

(١) البلاذري : فتوح البلدان ص ١٩٩ - ٢٠١ ، مؤسسة المعارف بيروت ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م

(٢) الطبرى : تاريخه ج ٦ ص ٢٤٢ - ٢٨١ ، دار المعارف ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م

الراشدون<sup>(١)</sup> ، وقد كتب معاوية إلى والي مصر (أن زد على كل أمرىء من القبط قيراطا)<sup>(٢)</sup> .

وفي اليمن نجد أيضاً نماذج مماثلة ، حيث مارس الوالي أسوأ أنواع الابتزاز طوراً في مصادرة الممتلكات الخاصة ، وطوراً بفرض ضريبة ثابتة فوق الضريبة القانونية وهي العشر<sup>(٣)</sup> .

وكان حدوث ذلك في ولاية عريقة صافية العروبة له دلالة واضحة ومهمة ، حيث يعطينا الحق في الافتراض بأن الأوضاع كانت أشد سوءاً في الولايات الأخرى الخاضعة الدولة الأموية .

ولعل في التفاصيل التي زودنا بها القاضي أبو يوسف في كتابه (الخارج) ما يلقى نظرة فريدة على الادارة الأموية في بلاد ما بين النهرين (أرض الجزيرة) فقد قرر إليها زياد بن غنم الفهري بمبادرة خاصة إضافة دينار فوق الضريبة العينية المعروفة<sup>(٤)</sup> .

ولكن هذه النفقات العادلة والاستثنائية التي هررت على كاهل شعوب الولايات الإسلامية ، لم تكن الثغرة الوحيدة في ادارة يقسم نظامها الضرائي بالشدة ، بعد أن أصبحت جبائية الأموال أو نهبها هدف موظفي الخارج الرئيسي ومع أن عمال الخارج لم يكن يخامرهم الشك في المصير الذي ينتظرون بعد عزلهم ، فلم يدخلوا سبيلاً للاثراء وتكميس الأموال غير عابئين بما يجر ذلك من ارهاق الشعب بمختلف

(١) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢١٧ .

(٢) النظم المالية في عهد الراشدين : ديناران على كل رجل واخرج النساء والصبيان من ذلك . فتوح البلدان ص ٢٠٦ .

(٣) زيادة الضرائب على سكان مصر ربما يرجع ... أن مصر فتحت عنوة ، وأن أهلها أرقاء حيث لا يوجد ما يحول دون زيادة الضريبة المفروضة عليهم .

(٤) المصدر السابق ص ٧٣ .

(٥) أبو يوسف : الخارج ص ٢٣ ، ط القاهرة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٥ م .

أنواع الضرائب ، طالما كانوا مطمئنين ساعة الحساب إلى رضا الدولة وسكتها بدفع جزء من أموالهم الطائلة . وكان من الطبيعي أن يقع العبء كله على كاهل شعوب الولايات ، الذي لم يتح لهم إسماع أصواتهم أو ظلمتهم إلى السلطة المركزية<sup>(٦)</sup> .

هذه اللوحة القاتمة بتعميم هذه الواقع التي أشرنا إليها على كافة المناطق التي سيطر عليها الأمويون أو الحقبة المترامية مع خلافتهم ، ذلك أن الخلل الذي تحدث عنه ، لم يكن إلا مجرد استعراض للواقع التي ذكرتها المصادر التي اعتمدنا عليها دون أن يكون في استطاعتنا تجاهل ملاحظتين اثنين<sup>(٧)</sup> :

- ١ — أننا لا نعرف سوى القليل عن أوضاع الشعوب المغلوبة ومعاناتها ، وذلك يعود إلى أن المؤرخين العرب لم يكترووا لهذا النوع من الأخبار ، التي ظلت على هامش كتاباتهم .
- ٢ — أن الأحداث المعروضة على الرغم من خساقتها كمادة تاريخية توسيغ الرأي السلبي في تقويم الادارة المالية الأموية .

ومن البسيير علينا الاستنتاج بأن الانتفاضات قامت في كل أرجاء الامبراطورية الإسلامية بعد أن جمعتهم القضية المشتركة : الكراهة للادارة الأموية<sup>(٨)</sup> .

وطبيعي أن موارد الدولة الأموية أخذت تنقص شيئاً فشيئاً ، وأصبحت الحروب الأهلية تمثل عبئاً ثقيلاً لا يحتمل ، مما نهك قوة الدولة

(٦) الطبرى : تاريخه ج ٦ ص ٣٢٩ - ٣٢١ .

(٧) فان ملوتون : الدولة الأموية والمعارضة ص ٩٢ ترجمة د. ابراهيم بيضون ، المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ط. ثانية ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

(٨) الطبرى : تاريخه . الحوادث من عام ١٢٠ - ١٢٢ هـ .

الاسلامية العربية في نهاية عهدها (١٢٥ - ١٣٢ هـ) فقد توقفت روافد  
الانتاج .

... فقد تعطلت الزراعة طوال سنين كثيرة نتيجةً لأعمال تخريب  
متعمدة لصفاف الأنهر من أجل استعمال المسطحات المائية كعوامل  
حمايةً أحياناً أو عوامل عرقلة أمام تقدم جيوش الدولة ، ونتيجةً لهذا  
المصراع أن هجر قسم كبير من المزارعين للأراضيهم ، أما باقي المزارعين  
فلا بد أنهم تأثروا إلى حد كبير بالإجراءات التعسفية في جباية الضرائب  
تحت وطأة ظروف المعارك .

وحيث أن الأراضي الزراعية وما يفرض عليها أو على الناتج منها  
كانت تمثل العمود الفقري لاقتصاد الدولة الأموية فكان من الطبيعي  
أن تجف موارد بيت المال .

وإذا كانت الأضرار لحقت بالنشاط الزراعي فإن النشاط الصناعي  
القائم على الانتاج الزراعي وكذا النشاط التجاري قد تضرر أيضاً ،  
فقد تعطلت المواصلات النهرية ، ولم يكن هناك من نشاط زراعي يمد  
النشاط الصناعي والتجاري بمستلزماته وهذا أدى إلى شلل التجارة  
البحرية شلاً تماماً .

كما تميزت الفترة من تأسيس الدولة العباسية (١٣٢ - ١٣٦ هـ)  
وهي فترة خلافة أبي العباس السفاح - بأنها حفت بالأحداث العظام  
وبالأعداء يتربصون بالدولة العباسية من كل جانب ، لهذا أمنى السفاح  
مدة خلافته في إخماد الثورات والفتن<sup>(٩)</sup> ولم يتفرغ أبو العباس لوضع  
أساس ثابت للادارة لانصرافه انصرافاً تماماً إلى توطيد دعائم الدولة  
وذلك يعطينا الحق في الافتراض بأن الأوضاع المالية والإدارية في  
الدولة العباسية خلال الفترة المذكورة ظلت كما كانت في عهد الدولة  
الأموية .

---

(٩) الطبرى : تاريخه . الحوادث من عام ١٣٢ - ١٣٦ هـ .

### طرق معالجة الأزمات الاقتصادية على عهد أبي جعفر المنصور :

ورث العباسيون ملكاً عريضاً ، بل امبراطورية واسعة الارجاء ، ولكن الادارة الاقتصادية قد انهارت خلال الفترة الأخيرة من حكم الدولة الأموية ( ١٢٥ - ١٣٢ هـ ) من جراء الفتن المتواترة والحروب التي ختم بها عهد هذه الدولة .

أدرك أبو جعفر المنصور ( ١٣٦ - ١٥٨ هـ ) أن الاقتصاد هو العمود الفقري لبناء الدولة والحضارة ، وأنه لابد من ايجاد تنظيم اداري ومالى جديد لتنظيم الموارد الاقتصادية للدولة ضماناً لاستقرار السكان ورفاهيتهم ، وتحقيقاً لقوة الدولة بين جيرانها الأعداء — الدولة البيزنطية — ومساهمتها في تعزيز ودعم الأمن والاستقرار الداخلى ، لذا كان تنظيم الدولة ، وضبط أمورها ، ووضع القواعد كان متروكاً لابن جعفر المنصور .

يقول صاحب الفخرى ( أعلم أن المنصور هو الذي أصل الدولة ، وضبط الملكة ، ورتب القواعد ، وأقام الناموس ، ووضع أشياء ذال بال )<sup>(١٠)</sup> .

كانت المكونات الأساسية لمعالجة هذه الأزمات تقوم على عدة دعائم من أهمها : —

#### أولاً — المكونات الأساسية للنظام المالى :

لا تخرج أهداف النظام المالى عن الأهداف المتعارف عليها للسياسة الاقتصادية بصفة عامة ، ألا وهي تسهيل النمو الاقتصادي ، وتحقيق الاستقرار في مستويات النشاط الاقتصادي والأسعار .

كان بيت المال في الدولة العباسية هو الركن الأساسي للنظام

(١٠) ابن طباطبا : الفخرى في الأدب السلطانية من ١٣٦ ، ١٣٧ ط. القاهرة ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٣ م .

المالى الاسلامى والاجتماعى والاقتصادى ودعامته القوية ، وتقوم ركائزه المالية على : الخراج ، والجزية ، والعشور ، والغئمة ، والزكاة .

فالاموال هي عصب الحروب ، وبدونها لا تدور رحى الحرب كما ينبغي ولا تؤدى الى النصر ، ولما كان الجهاد بالمال تفتر بين المؤمنين ، لذا أصبح بيت المال يقوم على ركيزة الخراج والجزية فحسب ، لذا اعتنى أبو جعفر المنصور عنانة كبيرة بتربية موارد الدولة ، وأخذ يتوصل الى المال بكل طريق لمواجهة العجز الخطير في ميزانية الدولة فأخذت نظام المصادرات وهي أبشع صور الضرائب غير الاسلامية ، إذ كانت تستغرق مالية الشخص المصادر فلا يبقى له من المال ما يقضى به شؤونه الخاصة .

### ١ - المصادرات :

ففي سنة ١٣٧ ه قضى أبو جعفر المنصور على عمه : عبد الله بن على من أجل التخلص من المنافسين ، وتوحيد السلطة وجمع الموارد . وكان عبد الله بن على مستأذنا بولاية الشام ، وادعى الخلافة ، ولما هزم جوى أبو مسلم الخراساني عسكره ، ثم جمع أبو مسلم في عسركه من الأموال في حظيره ، وقد أصاب متعاما وجواهرا كثيرة ، حتى أن اللائى والدرامن كانت منتشرة في تلك الحظيرة يتقلب فيها الحراس ، وأرسل أبو جعفر من يخصى هذه الأموال فغضب أبو مسلم وتوجه الى خراسان .

وفي نفس السنة ١٣٧ ه خرج سنباذ غضبا لقتل أبي مسلم ، ونهب الخزائن التي خلفها أبو مسلم بالرى ، ولم يوجهها الى أبي جعفر ، وأرسل اليه من يقاتلها ، فهزهم وأخذت الخزائن <sup>(١)</sup> .

---

(١) خليفة بن خياط : تاريخه ج ٢ ص ٤١١ ، ٤٤٢ وما بعدها ، ط. القاهرة ١٣٨٩ ه / ١٩٦٩ م .

وفي عام ١٥٥ هـ عزل أبو جعفر أخاه العباس بن محمد عن الجزيرة الفراتية وغ Romeo مالا كثيراً<sup>(١٢)</sup> ، كما ألزم خالد بن يرمك<sup>(١٣)</sup> ثلاثة آلاف ألف درهم<sup>(١٤)</sup> .

وقد حوت المصادر التاريخية كثيراً من حوادث المصادرات التي كان يرمي أبو جعفر من ورائها تجميع الأموال .

## ٢ - تعديل ضرائب السواد :

لما كانت الأرض هي المصدر الأساسي للضرائب ، وهي أكثر الموارد المالية انتظاماً ، لذلك اعتمد عليها نظام الضرائب في عهد أبي جعفر اعتماداً خاصاً ، فمن الإجراءات المالية التي تستهدف تجميع الأموال ، تعديل السواد ، ومعنى تعديل السواد إعادة النظر في مقدار الضرائب المربوطة على الكور الزراعية . ولقد أمكن تحديد الخراج باحدى وسعتين : إما أن يحسب تبعاً للمحصول وبنسبة مئوية تتفاوت بتفاوت خصب الأرض وطبيعة الزراعة ، فكانت هذه المضريبة متغيرة في قيمتها الأساسية وتدعى بالمقاسمة ، وأما أن يحسب الخراج على أساس وحدة الاستثمار التي تتغير بتغير المردود أو ظروف العمل وهذا ما يسمى بحساب المساحة ، فكانت الوسائلتان تستخدمان سواءً بسواء ، ولم تتنقل أحدهما على الأخرى تغلباً مطلقاً .

ويذكر الطبرى أن نسبة المقاسمة في الخراج كانت الثالث والربع والخمس حسب أسلوب الرى والعمارة ، ويورد الجهشيارى نفس النسب<sup>(١٤)</sup> . كما يذكر الطبرى أن آباً جعفر منع تحويل الأراضى

(١٢) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٤٦ .

(١٣) المصدر السابق : ج ٨ ص ٥٤ .

(\*) والرد : الوزراء البرامكة في عهد الرشيد .

(١٤) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٦١٧ ، الجهشيارى : الوزراء والكتاب ص ٤ ط. القاهرة ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .

الخارجية (بالنسبة المذكورة عاليه) إلى أراضي عشرية<sup>(١٥)</sup> .

وعدد الماوردى ثلاثة طرق لتقويم الخارج :

- ١ - كان الخارج يقوم على أساس مساحة القرية كلها دون اعتبار للمنطقة المزروعة فعلاً .
- ٢ - كانت المساحة المزروعة كلها تكون قاعدة للتقويم .
- ٣ - كان الخارج الكلى يقسم ، وتأخذ الدولة نصيتها<sup>(١٦)</sup> .

وبناء على التقارير النادرة التي أطاعنا عليها عن تفاصيل الادارة المالية في تلك الفترة يمكن القول أن الطرق الثلاث التي عددها الماوردى قد استخدمت في العصر العباسي الأول<sup>(١٧)</sup> ولكن لا نستطيع القطع بأى طرق كان الخارج في عهد أبي جعفر المنصور ولو أثنا نرجح أن أبي جعفر المنصور قد أخذ بالطريقة الأولى لزيادة دخل الدولة .

وهذه القرارات الاقتصادية من شأنها زيادة دخل الدولة ، ولو أن المصادر التاريخية لم توضح مقدار الأموال التي عادت على الدولة العباسية من جراء هذه السياسة ، لافتقد هذه الفترة من المؤرخ الاقتصادي إلا أنها تؤكد أنها ضاعفت داخل الدولة العباسية .

٣ - المباني العامة وغيرها من المنشآت :

كان من أهم الأعمال الاقتصادية التي قام بها أبو جعفر المنصور بناؤه مدينة بغداد سنة ١٤٥ هـ ، فالى جانب الأغراض السياسية وال Herbبية التي أريد بها أن تتحقق من هذا البناء ، كان في مقدمة ما قصد

---

(١٥) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٦١٧ .

(١٦) الماوردى : الأحكام السلطانية — الفصل الثالث عشر ، ط . القاهرة ١٣٢٩ هـ / ١٩٠٩ م .

(١٧) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ص ٢٦٠ .

إليه المنصور أن يتحقق غرض اقتصادي هام : أن تكون بغداد مركزاً تجاريًا عالياً ، فقد خط المدينة على نهر دجلة وقال كما ذكر الطبرى ( هذه دجلة بيننا وبين الصين شىء ) ، يأتينا منها كل ما في البحر ، وتأتانا الميرة من الجزيرة وما حول ذلك ، وهذا الفرات يجيء فيه كل شيء من الشام والرقة وما حل ذلك )<sup>(١٨)</sup> .

صارت بغداد بفضل الشبكة النهرية العظيمة الممتدة من منطقتها ، وعلى امتداد دجلة والفرات واسطة عقد طريق الخليج العربي والمهيمن على ثرواته الكبيرة فتأتيها التحارات والميراث براً وبحراً بأيسير السعى ، حتى تكامل بها كل متجر يحمل من الشرق والغرب ، فإنه يحمل إليها من الهند والمسند والصين والتبت والترك والديلم والخزر والحبشة وسائل البلدان ، حتى تكون بها من تحارات البلدان أكثر مما في تلك البلدان التي خرجت التجارات منها ( حتى كأنما سقطت إليها خيرات الأرض ، وجمعت فيها ذخائر الدنيا ، وتكاملت بها بركات العالم )<sup>(١٩)</sup> .

وبني المنصور عدداً من المدن المجاورة لبغداد ، كان الهدف منها أن تكون ضواحي تجارية وعسكرية لعاصمة بلاده ، فبني مدينة الكرخ سنة ١٤٦ هـ ، ويقول البغدادي عن بناء الكرخ إن المنصور وضع أساس الكرخ في الجهة الجنوبية بين الصراة ونهر عيسى ، ونقل إليها أسواق بغداد ، وأفرد لكل فرقه سوقاً خاصة<sup>(٢٠)</sup> .

كما بني مدينة الرصافة سنة ١٥١ هـ وتقع في الجانب الشرقي من بغداد ، وعمل لها سوراً وخندقاً وميداناً وبستانها ، وأجرى لها الماء ، فكان الماء يجري من نهر المهدى إلى الرصافة<sup>(٢١)</sup> .

(١٨) الطبرى : تاريخه ج ٧ ص ٢٣٤ .

(١٩) اليعقوبى : تاريخه ص ٣٤ ، ط. لبنان ١٣٠٣ هـ / ١٨٨٣ م .

(٢٠) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١ ص ٨٠ ، ط. القاهرة ١٣٤٩ هـ / ١٩٢٩ م .

(٢١) الطبرى : تاريخ الطبرى ج ٨ ص ٣٧ .

#### ٤ - الفنانية بالزراعة والتجارة :

ولما كانت أقطار الدولة العباسية من الأقطار الزراعية التي تعتمد اقتصadiاتها على الزراعة بدرجة كبيرة ، ولها أهمية تفوق ما سواها من الأمور الاقتصادية الأخرى كالتجارة والصناعة ، فقد أدرك أبو جعفر المنصور العلاقة الوثيقة بين الانتاج الزراعي وابادات الدولة ، فكلما كثر الانتاج زاد دخل الأفراد والجماعات والدولة ، ولذا كانت مساعدة الفلاحين والاهتمام بالرى والمساهمة في تحسين وسائل الانتاج الزراعي ، يعتبر سياسة مالية مستقرة كما ثالت الأرضى حظا وافرا من الرعاية والعناية ، فامتدت بها شبكة واسعة النطاق من الترع والمصارف فتحسنت زراعتها وأعطت انتاجاً وغيراً .

وقد ذكر البغدادى أن المنصور اعتنى عناية كبيرة بمرافق الدولة ، فرصد الأموال للإنفاق منها على تطهير الأنهر وحفر الترع ، واقامة الجسور ، وبناء المدن ، وكان أبو جعفر رغم ما عرف عنه من تقىير على نفسه ينفق أموالاً كثيرة على بناء بغداد وعمارة مراافقها<sup>(٣٢)</sup> .

كما أنفق المنصور أموالاً كثيرة لحفر نهر كبير بجوار البصرة لصلاح الأرضى بهذه الناحية<sup>(٣٣)</sup> .

#### ٥ - الصناعة :

ترتب على ازدهار الزراعة ووفرة الانتاج الزراعي ، والانتاج المعدنى ظهور صناعات متعددة سواء أكانت للاستهلاك المحلي أو للاستهلاك العالمى ، وقد كانت التجارة عامل من عوامل ازدهار الصناعة أيضاً ويكتفى أن نلقى نظرة على كتاب رسائل إخوان الصفا لنتعرف على الصناعات بأنواعها في صدر الدولة العباسية .

(٢٢) البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٦٩ .

(٢٣) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٤٥ .

## ٦ - التجارة :

لقد بلغت التجارة أوجها في عهد أبي جعفر المنصور والنصر العباسى الأول ، إذ أسس أبو جعفر ببغداد عاصمة للدولة العباسية على ضفاف دجلة ، مما أدى إلى تقدم التجارة والملاحة في الخليج العربى حيث أصبحت بغداد مركزاً للتجارة المصادر من الخليج والواردة إليه ، ولقد انطلقت من الخليج إلى الهند وشرق إفريقيا .

وهكذا كانت تجارة الخليج والبحر الأحمر تحتاج إلى أن تمر وسط أراضي تابعة للدولة العباسية مما جعل العباسيون يصبحون التجار والمستهلك في الوقت نفسه .

وكانت أهم الموارد الاقتصادية في هذا العصر ممثلة في التجارة وذلك راجع لأن العباسيين سيطروا على الطرق التجارية الثلاث التي كانت حافلة بالتجارة بدلاً من جحافل الجيوش والأمدادات العسكرية (٢٤) فتابعوا الطريق البري الشرقي مع ايران وما وراء النهر وشرق أوروبا (٢٥) .

وفي الطريق الجنوبي والغربي مع الجزيرة العربية والشام ومصر وشمال إفريقيا هذه الأراضي كانت تابعة للدولة العباسية (٢٦) .

ولم يقف أمر التجارة عند هذا الحد ، بل كانت سفن العرب تمخر من البصرة وغيرها من موانئ الخليج في المحيط الهندي ، حتى وصلت إلى سواحل المحيط الهادئ بقصد التبادل التجاري (٢٧) .

---

(٢٤) العسكري : الملاحة في الخليج ص ٦٦ ط. القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

(٢٥) البلاذري : فتوح البلدان ص ٦٠٤ - ٦٠٦ .

(٢٦) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٥٣ ط. القاهرة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

(٢٧) المسعودي : مروج الذهب ج ١ ص ١٠٣ - ١٠٥ ، ط. القاهرة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .

وكان لاختيار موقع بغداد من قبل الخليفة أبي جعفر على الجانب الغربي من نهر دجلة أثر في تقدم التجارة في العراق والخليج العربي ، ومن هنا نعتبر أن اختيار موقع بغداد كان يعتبر حدثا هاما في تاريخ العلاقات التجارية بين الهند والعرب فلقد ارتبطت بغداد بواسطة نهر دجلة والفرات — اللذان يصبان في الخليج بطرق نهرية مباشرة مع سط العرب<sup>(٢٨)</sup> ومن ثم كان لموقع بغداد على نهرى دجلة والفرات دلالة جودة ذلك لأن دجلة كان يمثل الد Razan الأولى للخليج العربي ، كما أن الفرات يمثل الد Razan الثاني ، إذ أن هذا الموقع جعلها السوق الطبيعي للتجارة الداخلية ، فدجلة والفرات يصلان بينهما وبين الطرق البحرية في الجنوب ، وبينهما وبين أرمينيا والشام في الشمال والغرب في حين أن طريق خراسان جعلها مركز التجارة بایران وأواسط آسيا<sup>(٢٩)</sup> .

#### ٧ — الاقتصاد في المصروفات والاشراف المالي :

وكان مذهب المنصور المالي حبه (لللاقتصاد) في المصروفات ، فبهذا اشتهر ، والأمثلة على ذلك عديدة ، ترويها كتب التاريخ والأدب ، كما تدل عليه أقواله ومن هذه الأمثلة :

#### (١) الاقتصاد في مصروفات الجيش العباسى :

عندما آلت الخلافة إلى بنى العباس سنة ١٣٢ هـ ، جعل أبو العباس السفاح أول خلفائهم راتب الجندي ثمانين درهما في الشهر (٩٦٠ درهما كل عام) وأمر من شهد واقعة الزاب بخمسين ألفا ، كما خص القواد

(٢٨) السابق ج ٢ ص ٢٢٧ .

(٢٩) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٣٤ ، ط. بيروت ١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م .

وأهل القوم والسوابق فيهم بخواص سنية يجريها لكل رجل بقدر استحقاقه<sup>(٣٠)</sup> .

وهكذا فرض العباس لكل جندي ٨٠ درهما في الشهر وأجرى الخواص من القادة منحاً نقدية عظيمة .

على أن راتب الجندي لم يبق كما هو فقد أنقصه أبو جعفر المنصور إلى ٦٠ درهما ، كما لم تشر المصادر التاريخية إلى منح نقدية في عهده<sup>(٣١)</sup> ربما هنا منه أن ذلك مفسدة للجند لأنهم سوف يحاربون طمعاً في المنح والهدايا وليس امتثالاً للأوامر الصادرة إليه ، والشيء الآخر لحرصه على جمع المال .

وعندما انفصلت الأندلس سنة ١٣٨ هـ عن الدولة العباسية ، لقيام الدولة الأموية بها ، أدرك أبو جعفر المنصور أنه أكي يمكن من إخضاعها ذاته يحتاج إلى أسطول كبير وموارد بشريّة هائلة وأموال كثيرة (لذا فضل أبو جعفر المنصور أن يلجأ إلى المؤامرات الداخلية والخارجية لاسقط الدولة الأموية بها)<sup>(٣٢)</sup> .

وفي سنة ١٣٨ هـ بنى أبو جعفر المنصور ما هدمه الروم ، ثم كان الفداء الذي جرى بين المنصور وصاحب الروم ، ولم يكن بعدها صائفة إلى سنة ١٤٦ هـ<sup>(٣٣)</sup> .

وبهذا أوقف أبو جعفر المنصور العمليات العسكرية (الصوائف والشواتي) ضد الروم قرابة ثمان سنوات ، والذي ظهر لنا من حوادث المعارك : سواء كانت الحركات المعادية بالداخل والخارج أن الجيش

(٣٠) الطبرى : تاريخه ج ٧ ص ٤٣٥ .

(٣١) الطبرى : تاريخه ج ٧ ص ٤٣٥ .

(٣٢) عبد الجليل الراشد : العلاقات السياسية بين الدولة العباسية والأندلس من ١١٨ .

(٣٣) الطبرى : تاريخه حوادث عام ١٢٨ هـ .

العباسي كان لا يقل بأي حال من الأحوال عن نصف مليون جندي نظامي .

وفي سنة ١٥٥ هـ طلب صاحب الروم الصلح إلى المنصور على أن تؤدي إليه الجزية<sup>(٣٤)</sup> . وقد وافق المنصور على الصلح مع الروم حتى يتفرغ لحل العديد من المشاكل الداخلية ولتحقيق مذهبه المالي في الاقتصاد .

وبهذه الاجراءات والفوابط التي وضعها أبو جعفر المنصور خاضت خزائن الدولة العباسية بمئات الملايين من الدرامون التي كانت تتفق على رواتب الجنود العباس ومنهم الفقيه ، وكذلك ما كان ينفق على محلات الصوائف ، والشوائب ضد الروم .

#### (ب) الاقتصاد في مصروفات المشروعات الانشائية :

وكان المنصور خلال بناء مدينة بغداد والمدن المجاورة لها يباشر بنفسه جمع العمال ، وأصحاب الحرف ويحدد لهم أرزاقهم<sup>(٣٥)</sup> .

وقد عرف عن المنصور حزمه مع موظفيه ، وتتقىده الدائم للأعمال الدوائيين<sup>(٣٦)</sup> ، فيذكر ابن الأثير أنه بعد فراغ المنصور من بناء بغداد حاسب القواد ، فألزم كل بما بقي عنده فأخذته حتى أن خالد بن الصلت بقي معه عشر درهما فحبسه وأخذها منه<sup>(٣٧)</sup> .

ويذكر ابن كثير أيضا أنه أشرف بنفسه على بناء بغداد ، وحاسب

(٣٤) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٤٦ .

(٣٥) اليعقوبى : البلدان ص ٧ ط. ليدن ١٣٦٢ هـ / ١٨٩٢ م .

(٣٦) الجھشیاری : الوزراء والكتاب ص ١٣٩ ، ط. القاهرة ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .

(٣٧) ابن الأثير : الكامل ج ٥ ص ٢١ ، ط. بيروت ١٢٥٧ هـ / ١٩٦٧ م .

العمال أدق حساب ، فاستكثر على أحدهم مرة ما قدره خمسة دراهم ،  
فما زال به حتى أنفقه درهما (٣٨) ومن أجل ذلك سمي المنصور  
(أبا الدوايني أو الدوايني) (٣٩) .

وبمناقشة هذه الفقرة مناقشة موضوعية نرى أن هذه الأخبار بها  
كثير من المزارات والمغالط ، لأننا إذا أحكمنا فيها أصول العادة وقواعد  
السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني نستطيع  
أن نقدم بعض الاستفسارات :

— كيف يقوم الخليفة بنفسه باللإشراف على بناء مدينة كبيرة  
كمدينة بغداد من اختيار للعمال والمهندسين ومحاسبتهم أدق حساب ،  
الليس لديه من كبار رجال الدولة وأصحاب الدواعين من يقوم بهذا  
العمل ؟

— كيف يقوم الخليفة العباسي بهذا العمل ، ومهام الخلافة كثيرة  
ولا يتسع وقته لمثل هذه الأعمال ؟

الروايات بهذه الكيفية تصور الخليفة العباسي وكأنه رئيس جهاز  
تفتيذى يتفرغ للإشراف على بناء مدينة ، بل مقاول (أنفار) يختار  
العمال ويحاسبهم أشد محاسبة .

فهذه الحكايات هى مظنة الكذب بعد ردها الى الأصول وعرضها  
على القواعد ، ولكننا نقول في نهاية الفقرة ربما أنه كان دقيقاً في  
محاسبة القائمين على بناء هذه المشروعات إذ تجمع المصادر التاريخية  
على ذلك .

ومن الأمثلة التي تدل على مدى حرصه على جمع المال ، ما رواه

(٣٨) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١ ص ٨٩ ، ط. بيروت  
١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .

(٣٩) الطبرى : تاريخه ج ٧ ص ٦٦٩ .

(م ٧ — المؤرخ المصرى)

ابن الأثير أنه عمل للكوفة والبصرة خندقا وسورا ، وقرر أن يجمع ثقافاتها من الأهلين ورغم ألا يفوته أحدا منهم ، فأمر أن يمنح كل فرد خمسة دراهم ، فتقدموها جميعاً الأخذ هذه الدرارم ، وبذلك تمكن من حصر عددهم ، ثم أمر أن يجبي من كل واحد أربعين درهماً<sup>(٤٠)</sup> فقال شاعرهم<sup>(٤١)</sup> :

يا لقومي ما لقينا من أمير المؤمنين  
قسم الخمسة فينا وجبانا الأربعين

### (ج) الاقتصاد في النفقات الأخرى :

ومن هذه الأمثلة التي رواها الجهميّاري ٠٠ أنه دخل شاعر على المهدى — وهو ولى العهد — فمدحه بآيات ، فأمر له المهدى بعشرين ألف درهم ، فكتب صاحب البريد بذلك إلى المنصور ، فكتب إلى ابنه يلومه ويقول له : « إنما كان ينبغي لك أن تعطى الشاعر — بعد أن يقيم ببابك سنة — أربعة آلاف درهم ، وأمر بالبحث عن الشاعر ، فأمر أن يعطى أربعة آلاف درهم ، ويأخذ منه الباقي<sup>(٤٢)</sup> » .

ومما يروى أنه رأى قنديلا معلقاً مضاءاً في النهار في سرداد بقصره معتم قليلاً ، فأمر أن يطفأ ولا يوقد إلا في وقت الحاجة من الليل وآخر النهار وقال لا وجه للتضييع في شيء وإن قل<sup>(٤٣)</sup> .

كما كانت حياة المنصور بعيدة عن الترف ، وكان من خلقه الجد والصرامة والعزوف عن اللهو ، سمع جلبة بقصره ، فسأل عنها ، فأخبر أن خادماً قد جلس بين الجواري يضرب لهن بالطنبور وهن يضخكن ،

(٤٠) ابن الأثير : الكامل ج ٥ ص ٣٨ .

(٤١) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٤٦ .

(٤٢) الجهميّاري : الوزراء والكتاب ص ٩٦ .

(٤٣) المرجع السابق ص ١٣٩ .

فقام حتى أشرف عليهم شتفرقوا ، وأمر أن يؤخذ الخادم ويكسر المطبلور على رأسه وأن يخرج من قصره وبيعه<sup>(٤٤)</sup> .

وتدل الأخبار على أن المنصور كان مهتما كل الاهتمام بالحالة المعيشية للرعية ، فذكر الطبرى : أن المنصور كان شغله في صدر نهاره بالأمر والنهى والولايات والعزل ، والنظر في الخارج والنفقات ، وذكر أن المنصور في حديث له عن أركان الملك الأربع ، فيبعد أن ذكر القاضى العادل وصاحب الشرطة قال ( وأ الثالث ٠٠٠ صاحب خراج يستقصى ولا يظلم الرعية ) .

وليس أدل على دقة اشراف المنصور واهتمامه بالناحية الاقتصادية أن ولة البريد في الآفاق كلها كانوا يكتبون إلى المنصور أيام خلافته في كل يوم بسعر القمح والحبوب والأدم ، وبسعر كل مأكول ، وبما يرد إلى بيت المال ، فإذا رأى الأسعار على حالها أمسك ، وأن تغير شيء منها عن حاله كتب إلى الوالى أو العامل هناك ، وسأل عن العلة التي نقلت ذلك عن سعره فإذا ورد الجواب بالعلة ، تلطىء لذلك حتى يعود سعره على حاله<sup>(٤٥)</sup> .

ومن أقوال المنصور الذى تبين مذهبة المال قوله ( لولا أن الأموال حصن السلطان ودعامة الدين والدنيا ، وعزهما وزينتهما ما بتليلة وأنا أحرز دينارا أو درهما ، ومن وصاياه لابنه المهدى ٠٠ وعف عن الفى فليس بك اليه حاجة مع ما خلفته لك ، وإياك والآثرة والتبذير للأموال الرعية ، وأعد الأموال واخزنها ، كما أوصاه بقوله ( وانظر هذه المدينة « بغداد » واياك أن تستبدلا بها فانها بيتك وعزك ، وقد جمعت لك فيها من الأموال ، ما أن كسر عليك الخراج عشر سنين كأنه عندك كفاية لأرزاق الجناد والنفقات وعطاء الذرية ، ومصلحة المغفور

(٤٤) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٦٣ .

(٤٥) السابق : ج ٨ ص ٩٦ .

فاحتفظ بها ، فانك لا تزال عزيزاً ما دام بيت مالك عامراً<sup>(٤٦)</sup> .

ومبدأ المنصور في جمع المال يقوم على ( لا سلطان إلا ب الرجال ، ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بعدل وحسن سياسة )<sup>(٤٧)</sup> .

والمنصون كان يختلف من ناحية المال عن معاوية بن أبي سفيان — مؤسس الدولة الأموية ، فقد كان معاوية من أكرم الناس ، وأشدّها تخりلاً للأموال العامة والخاصة وفي الأغراض السياسية ، أما هو فقد كان من أحرص الناس على الأموال العامة والخاصة ، وقد يؤثر التضحية بالدماء والكافيات في سبيل أغراضه السياسية على التضحية بالأموال .

وقد كانت تركة المنصور التي خلفها على ما ذكر المسعودي : « ٨١٠ مليون درهم »<sup>(٤٨)</sup> .

وصفة القول أن أباً جعفر المنصور قد عمل أن تبقى ميزانية الدولة العباسية متوازنة على الأقل في بداية حكمه ثم لابد من وجود ظائف متراكمة لديها بعد ذلك وهو يمثل الإيرادات العامة للدولة ونفقاتها لأن الحاجة كانت ماسة إلى مناهضة الحركات الانفصالية حتى تتعلق دائرة هذه الحركات المناهضة للحكومة وكذلك لتشبيت سلطان الدولة لأنه على حد قوله ( لا سلطان إلا ب الرجال ، ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بعمارة ) .

\* \* \*

---

(٤٦) السابق : ج ٨ ص ٨٨ — ١١٠ .

(٤٧) اليعقوبي : عيون الأخبار ص ١٢ ط: القاهرة ١٣٨٣ هـ /

١٩٦٣ م .

(٤٨) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٧٥ .

## ثانياً - النظام الاداري :

كان التنظيم الاداري في الدولة العباسية امتداداً للتنظيم الاداري الاموي قبله ، غير أن طبيعة التطور من ناحية ، وشخصية الخلفاء العباسيين وسلوكياتهم القيادي من ناحية أخرى تفرض نفسها على التغيير أو التبديل على نمط أو نظام معين .

لم يتفرغ أبو العباس المسفاح (١٣٢ - ١٣٦ هـ) لوضع أساس ثابت للادارة لأنصاره انصرافاً تماماً إلى توطيد دعائم الدولة وقتله أخارجين عليه ، ثم لقصر مدة خلافته ، لذا فإن تنظيم الدولة العباسية السياسي والاداري قام به أبو جعفر المنصور ، يقول صاحب كتاب الفخرى (المنصور هو الذي أصل الدولة ، وضبط الملكة ، ورتب القواعد ، وأقام الناموس ، واخترع أشياء ذا بال) (٤٩) .

والواقع أن أبي جعفر المنصور في تأسيسه لدولة بنى العباس كمعاوية بن أبي سفيان في تأسيسه دولة بنى أمية ، مع اعتبار الفرق بين عصريهما ، والسر الأعظم فينجاحهما أنهما مرتنا بالادارة قبل أن توسد الخلافة اليهما (٥٠) .

وكان المنصور شديداً في نظامه وترتيبه لا يصرف وقته إلا فيما ينفع الدولة فيذكر ابن الأثير « كان شغل المنصور في صدر نهاره الأمر والنهى والولايات والعزل وشحن الشعور والأطراف ، وأمن السبل ، والنظر في الخارج والنفقات ومصلحة معاش الرعية » (٥١) .

(٤٩) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية من ١٣٦ - ١٣٧

(٥٠) كرد على : الادارة الاسلامية في عز العرب من ١٢٢ .

(٥١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٥ ص ٤٧ .

ملامح النظام الادارى في عهد أبي جعفر المنصور :

(أ) الادارة المركزية :

ساد في عهد أبي جعفر المنصور نظام الادارة المركزية ، فرکز جميع سلطات الدولة في يده ، فلم يكن الوزير من الأمر شيء حتى أنه في سنين الأخيرة استغنى عن وظيفة الوزير ، فقد خطب بمكة فقال : أيها الناس أنا سلطان الله في أرضه ، أسوكم بتوفيقه وتسلیمه وتأييده وتبصیره ، وخازنه على فیئه ، أعمل فيه بمشیئته ، وأقسمه بارادته وأعطيه بأذنه ، قد جعلني عليكم قفلا ، إن شاء أن يفتحنی لاعطائكم ، وقسم أرزاقكم فتحتني ، وإن شاء أن يقفلنی عليها أقفلنی <sup>(٥٢)</sup> .

فالمركزية تعنى تركيز السلطة الادارية بحيث تتحصر الوظيفة الادارية في يد هيئة واحدة ، وهى الحكومة المركزية في العاصمة ، وتحتكر هذه الهيئة سلطة مباشرة الوظيفة الادارية دون مشاركة هيئات أخرى ، ولقد سمى هذا النظام بالمركزية نظراً لوجود مركز واحد يتمثل في الحكومة ، يتولى جميع أوجه نشاط الدولة الاداري <sup>(٥٣)</sup> .

وفي رأينا أنه نظراً لارتباط الدولة في تنظيمها الادارى بالظروف المالية ، فقد عمد أبو جعفر المنصور إلى اتخاذ المركزية في الادارة بسبيله لاعادة الاستقرار في الدولة ولكن يتمكن من الهيمنة على كل مرافقتها .

(ب) سياسة المنصور في اختيار الولاة ومراقبتهم :

ونظراً لوصول بنى العباس إلى الحكم بالقوة ، واضطرار المنصور

٥٢) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٨٩ .

٥٣) د. وحيد رافت : القانون الادارى ص ٧٨٥ ، ط. الاتجاه ١٢٢٩ هـ / ١٩٢٨ م .

إلى استعمال القوة والدهاء للتخلص من منافسيه ، فإن المنصور كان يرغب في الوالى القادر على قمع الفتنة ، وتوطيد الأمن ، وضبط الأموال ، ودعم الحكم لبني العباس أو كما يقول ابن تيمية ( لما غالب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد ، وكان من يطلب رئاسة نفسه يؤثر تقديم من يقيم رئاسته )<sup>(٤)</sup> .

وبهذا أسقط المنصور القاعدة التى وضعها الاسلام فى اختيار الولاة ، والتى جاءت فى قوله تعالى « إن خير من استأجرت القوى الأمين »<sup>(\*)</sup> .

جعل أساس اختيار الولاية لا القوة والكناة فحسب ، ولكن ضرورة أن يكون من شيعته المخلصين أو من تربطهم بالبيت العباسي روابط أسرية أو مادية أو منافع يتطلبهما التطور الجديد للدولة ، أو من الذين يتميزون بالقسوة ، كما حد من السلطات المطلقة التى كان يتمتع بها الوالى فى عهد الدولة الأموية فأصبح اختصاص الولاية على الأقاليم ضيقا ، كما لم يعودوا ثابتين فى مراکزهم حتى أنه لم يظهر طوال مدة حكمه وأل من طراز عمرو بن العاص ، أو زياد بن أبيه أو عبيد الله ابن زياد .

وتعتبر هذه المعايير فى اختيار الولاية نوعا من أنواع الرقابة ، فهذا الاختيار بهذه الصورة المدف منه إيجاد العنصر البشرى المناسب للقيام بالعمل المطلوب منه على خير وجه ، والقادر بطبيعته على تحقيق مشروعية تصرفاته .

هؤلاء الولاة كانوا مسئولين عن أعمالهم مباشرة تجاه الخليفة

(٤) ابن تيمية : السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية  
ص ١٢ ط. القاهرة ١٣٢١ هـ / ١٩٣٠ م

(\*) سورة القمر : آية ٢٦

المنصور ، الذى كان يراقبهم مراقبة شديدة ، وكان لا يخفى عليه شيء من أعمالهم ، ويرجع ذلك إلى نظام البريد الدقيق ، والذى ينقل إليه ما يكتبه صاحب البريد في الولايات عن خبر الولاية والولايات ، وكانت العناية الشديدة باختيار صاحب البريد لأنّه كان يكتب بخبر القائمين بالعمل في الولاية : القاضي وصاحب الشرطة وصاحب الخراج على الصحة .

ولم يشهد النظام الادارى في عهد أبي جعفر المنصور إنشاء دواوين متخصصة في القيام بمهمة الرقابة المالية ، فقد قسمت الامبراطورية العباسية إلى خمس وثلاثين أو ست وثلاثين ولاية من أجل الأغراض المالية<sup>(٥٥)</sup> وكان لكل ديوان من الدواوين الرئيسية في العاصمة بغداد ديوان مماثل له أو موظف يمثله في كل ولاية من الولايات . ولكن تركزت في ديوان واحد في العاصمة مهام أكثر من ديوان واحد في الولاية ومن المؤكد وجود الدواوين التالية في الولايات والعاصمة<sup>(٥٦)</sup> :

- ١ - ديوان الخراج •
- ٢ - ديوان الرسائل •
- ٣ - ديوان الزمام •
- ٤ - ديوان البريد •
- ٥ - ديوان الضياع •

ويكشف الاطلاع على اختصاص هذه الدواوين واضطلاعها بمهام الرقابة الادارية أنه قد جاء على نحو متقاوت من حيث الاستمرارية ، أو من حيث طبيعة ومدى الاختصاصات الموكولة إليها في مجال الادارة .

---

(٥٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٢٢٣ .

(٥٦) الجشيارى : الوزراء والكتاب من ١٣٩ ، ١٨٠ ، ١٩٦ ،

ويعد ديوان البريد<sup>(٥٧)</sup> من أهم وأبرز الدواوين المتخصصة التي اضطاعت بمهام الرقابة الادارية في النظام الاداري الاسلامي .

وكان أبو جعفر المنصور يأمر بموافاته بالبريد مرتين في كل يوم ليقف على كل ما يحدث في أقاليم الدولة ، حيث كان يرى أن ديوان البريد هو أحد الأركان الأساسية للدولة<sup>(٥٨)</sup> .

وبذلك تيسر له الوقوف على كل ما يحدث في أقطار الدولة الاسلامية والاشراف على معالجة المظاهر السلبية التي كانت تحدث فيها أولاً بأول فكان يوقف القاضي عند حده إذا ظلم ، ويرجع أسعار السلع إلى سيرتها الأولى اذا ما تبين له أنها قد زادت دون مبرر ، ويواجهه لاته وعمله بتقصيرهم ويحاسبهم على ذلك باللوم أو العزل حسبما يقتضي الحال .

وكان لديوان البريد عدة وسائل لجمع المعلومات في المجالات المتعلقة باختصاصات الديوان في الرقابة الادارية ، فكان صاحب البريد يعين في كل إقليم من أقاليم الدولة ، وفي كل ديوان من الدواوين المركزية وفروعها في الولايات الكبيرة عامل بريد يتولى الاشراف على أعمال الأقاليم أو الديوان المنوط به ، ومراقبة العاملين فيه من الولاية والعمال<sup>(٥٩)</sup> .

وكذلك قام ديوان البريد بجهد بارز في اختيار الولاية ، حيث كان الخليفة يشيع بين الناس عن عزمه على اختيار شخص معين لاختيار الولايات فيتناقل الناس حسناته وسيئاته ، وكان أصحاب أخباره ينقلون إليه ما يقوله الناس فيولى من يمدحونه ويقضى من يذمونه<sup>(٦٠)</sup> .

---

(٥٧) الماوردى : الأحكام السلطانية — الفصل الرابع عشر .

(٥٨) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ٦٧ .

(٥٩) د. حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسي ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧٢ .

(٦٠) د. عمر شريف : نظام الحكم والادارة في الدولة الاسلامية ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

وينبغي أن نشير إلى أن اختصاصات ديوان البريد وعمله المتعلقة بالرقابة الادارية تتشابه إلى حد كبير مع اختصاصات وعمل أجهزة الرقابة الادارية المخصصة في الأنظمة الادارية المعاصرة<sup>(٦١)</sup> .

وللتعرف على أهم اختصاصات ديوان البريد والأخبار المتعلقة بالرقابة الادارية على نحو أكثر تفصيلاً وتحديداً يرجع إلى ما ذكره أبو الفرج قدامة بن جعفر – صاحب كتاب الخراج – حول واجبات صاحب البريد في مجال الرقابة الادارية .

وبالرجوع إلى كتب المسالك والممالك<sup>(٦٢)</sup> كانت الطرق الرئيسية للبريد في عهد العباسيين هي ما يلى :

- ١ - من بغداد إلى برقة .
- ٢ - من بغداد إلى الشام .
- ٣ - من بغداد إلى الصين .
- ٤ - من مرو إلى فرغانة .
- ٥ - من نيسابور إلى شيراز .
- ٦ - من بغداد إلى مكة .
- ٧ - من الفسطاط إلى الأطلنطي .
- ٨ - الطريق الروماني الممتد على الجانب الغربي من بلاد العرب الذي يمتد من دمشق إلى صنعاء .

وكان الولاة ينفقون على الأمور المالية بشكل معقول وليس بأفراط

(٦١) د. محمد طاهر عبد الوهاب . مجلة مكتب التربية العربي لدول الخليج بالسعودية ، عدد نوفمبر ١٩٨٤ ص ٣١٩ .

(٦٢) المقدسى : المسالك والممالك ، الاصطخرى : المسالك والممالك : وكتاب البلدان لليعقوبى .

حيث أنهم مفوضون للرقابة من قبل الخليفة<sup>(٦٣)</sup> .

وبجانب ذلك فقد كان الولاة يتحملون مسؤوليات تسهم في تهيئة الظروف لتسهيل أمور الجهاد ، فكان عليه أن يكون مستعداً لتلبية طلبات الخلافة في هذا المجال إضافة إلى المجالات الأخرى ، ففي سنة ١٦٨ هـ كان والي الجزيرة على بن سليمان قد وجه يزيد بن بدر بن البطل في سرية إلى الروم فغمموا وظفروا<sup>(٦٤)</sup> .

وفي نهاية هذه الفقرة ينبغي أن نبرز سمات الادارة في عهد أبي جعفر المنصور (١٣٨ - ١٥٨ هـ) :

— أن تنظيم الدولة العباسية الاداري قام به أبو جعفر المنصور ، فالمتصور هو أصل الدولة ، وضبط المملكة ، ورتب القواعد وأقام الناموس واختبر أشياء ذا بال ، لأنه أدرك أن النظم المالية وحدها لا تكفي إلا بوجود نظام اداري يعمل جنباً إلى جنب مع النظام المالي .

— تخلّى أبو جعفر المنصور بصفات الاداري الناجح ومنها :  
(أ) أنه كان شديداً في نظامه وترتيبه لا يصرف وقته إلا فيما ينفع الدولة .

(ب) أنه من بالادارة قبل أن توصد إليه الخلافة فهو حنيك ، يقاسي الشدائيد وزاحم المشاه في الأسواق ، وشاهدهم في المواسم ، وغزاهم في المغازى .

نستطيع أن نحدد ملامح السياسة الادارية في عهد أبي جعفر المنصور في العناصر التالية :

(٦٣) الأزدي : تاريخ الموصل ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ط. القاهرة ١٢٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .

(٦٤) الطبرى : تاريخه ج ٨ ص ١٦٧ ، عيون الاخبار ج ٣ ص ١٠٣ ط. القاهرة ١٢٨٣ / ١٩٦٣ م .

— سار المنصور في إدارة الدولة العباسية على نظام الادارة المركبة ، فرث كل سلطات الدولة في يده لكي يتمكن من الهيمنة على كل مرافقها .

— كانت سياسته في اختيار الولاية تقوم على اختيار الوالي القادر على قمع الفتنة ، وتوظيف الامن ، وضبط الأموال ، ودعم الحكم لبني العباس ، كما انتقى الهيئة التي ستتولى تنفيذ الادارة الجديدة ، فجعل أساس هذه الهيئة لا القوة فحسب ، ولكن ضرورة أن يكون رجالها من شيعته المخلصين ، أو من تربطهم بالبيت العباسي روابط أسرية أو مادية كما قيد سلطات الولاية .

— استخدم مبدأ العقاب أسلوباً من أساليب الادارة ( فكان إذا عزل عاماً أخذ ماله وتركه في بيت مال وسماه بيت المظالم )<sup>(٦٥)</sup> ، كما استخدم أسلوب الرقابة وهو أسلوب ناجح من أساليب الادارة ، فكان لا يخفى عليه شيء من أعمالهم ويرجع ذلك إلى نظام البريد الدقيق .

— استخدم أسلوب الظن بعماله فمن وصاياه لابنه المهدى ( واستعمل حسن الظن بربك ، وأسى الظن بعمالك وكتابك )<sup>(٦٦)</sup> .

— أشرك معه في الرأى من لهم باع في مجال الادارة ، ومن الوصايات التي انتهجها أبو جعفر في إدارة دولته ما كتبه اليه ابن المفعف في رسالته ( الصحابة ) وقد أورد في الرسالة ما يحتاجه الملك من الاصلاح ليسير على قواعد مضطربة سليمة من الشوائب<sup>(٦٧)</sup> .

---

(٦٥) ابن الأثير : *ال الكامل* ج ٥ ص ٢٤٤ .

(٦٦) الطبرى : *تاريخه* ج ٨ ص ١٠٦ .

(٦٧) تفاصيل رسالة الصحابة : محمد كرد على : *رسائل البلغاء* ص ١٢٠ - ١٣٠ .

## الخاتمة

من خلال دراستنا السابقة توصلنا الى عدة نتائج مؤداها :

- ١ - أن أبا جعفر المنصور ، رغم أنه ورث دولة منهارة ببنيانها الاقتصادي ، إلا أنه أخذ يتوصى إلى المال بكل طرق لواجهة حالات العجز الخطيرة في ميزانية الدولة ، والذى ورثته الدولة العباسية عن الدولة الأموية من جراء الفتن المتالية والمحروب التي ختم بها عهد هذه الدولة ، فاستن نظام المصادرات ، وتعديل السواد ، أي إعادة النظر في مقادير الضرائب المربوطة على الكور ( ستة وثلاثون كورة ) ومنع تحويل الأراضي الخارجية إلى أراضي عشرية .
- ٢ - بناء مدينة بغداد سنة ١٤٥ هـ ، والمدن المجاورة لها ، والتي أريد بها أن تكون مركزاً تجارياً بين عاصمة الخلابة وأوسط آسيا ، وببلاد العرب والشام حتى وصفها اليعقوبي بقوله ( كأنما سيقى إليها خيرات الأرض ، وجمعت فيها ذخائر الدنيا ، وتكلمت فيها بركات العالم )<sup>(١)</sup> .
- ٣ - العناية بالزراعة والتجارة والصناعة ، لأنه كلما كثر الانتاج زاد دخل الأفراد والجماعات والدولة ، لذا كانت عنایته بالدولة بهذه الأسس الانتاجية للدولة سياسة مالية مستقرة .
- ٤ - وبالرغم من أنه قد تعددت المصروفات في عهده سواء من الناحية الحضارية الإنشاءات والمشروعات ، أو التواهي العسكرية ، إلا أن الطابع الذي كان يحكمها في العموم ، هو مذهب المنصور المالي ( حبه للاقتصاد ) في المصروفات أي أن الإنفاق كله في موضعه .
- ٥ - أن المنصور كان يقصد من وراء هذه السياسة الاقتصادية

(١) اليعقوبي : تاريخه ص ٢٣٤ ، ط. ليدن ١٣٠٣ هـ / ١٩٨٢ م ،

تحقيق الرخاء للرعاية بجانب تمكين الحكم لبني العباس ، وليس هناك أدلة من دقة إشراف المنصور على أموال الدولة والرعاية واهتمامه بالناحية الاقتصادية ، أن أنساً ما نسميه الآن بجهاز (مراقبة الأسعار) لذا فقد تتابعت حالة الرخص والرخاء إلى آخر عهد المنصور ، وروى الخطيب البغدادي ، عن رجل معاصر لعهد أبي جعفر قال : رأيت في في زمن أبي جعفر كيشا بدرهم وحملًا بأربعة دوانق ، والثمن سنتين رطلاً بدرهم ، والزيت ستة عشر رطلاً بدرهم ، والسمن ثمانية أرطال بدرهم ، والرجل يحمل في السور ( سور بغداد ) كل يوم بخمسين جبات<sup>(١)</sup> .

فهذه الأسعار تبين الحالة التي تلت بناء بغداد والإصلاحات الاقتصادية الأخرى بعد أن أشار الطبرى في حوادث سنة ١٤١ هـ إلى غلاء شديد بخراسان<sup>(٢)</sup> . وربما كان هذا ناشئًا عن اضطراب الأحوال السياسية والاقتصادية بها لتعدد توارث الخرسانيين ، والاضطراب كما نعلم يؤثر حتماً على الانتاج وسير التجارة .

ورخص الأسعار هو الذي دعا المزارعين إلى أن يطالبوا أبي جعفر المنصور بنظام المقاسمة<sup>\*</sup> . ويعتبر تدخل الدولة في الأسعار من الصور الرئيسية للسياسات الاقتصادية الحكيمة للدولة ، وذلك بهدف تحقيق قدر من الثبات لمستوى المعيشة للمواطنين في الظروف الطارئة التي يملي فيها المستوى العام للأسعار للارتفاع .

## ٦ — وقد خلف المنصور كثيراً من الوصايا المالية والإدارية ،

(١) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٠

(\*) الدرهم عشر جبات .

(٢) الطبرى : تاريخه ج ٧ ص ٥٩

(\*) المقاسمة : الثالث للدولة ، والثلثان للمزارعين .

والتي تتشكل في مجموعها نظرية اقتصادية متكاملة ، ونظرية أبي جعفر المنصور في الاقتصاد تقوم على ما يلى : —

( أ ) أن يعف الحاكم عن أموال الرعية ، وأن يكتفى بمحصصاته ، وأن لا يلجم إلى التبذير في النفقات من أموال الرعية ، حتى يكون لديه الاحتياطي المدخر للنوايب ، لأن الدولة تكون عزيزة مرهوبة الجانب ما دام بيت المال عامراً .

( ب ) أن الدولة لا يمكن لها أن تؤكド سلطانها إلا ب الرجال ، ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بعدل وسياسة .

٧ — أدرك أبو جعفر المنصور أن النظام المالي لا يكتمل إلا بوجود نظام إداري دقيق يكمله ، لذا فقد انتهج في إدارة الدولة نظام الادارة المركزية واتبع سياسة في اختيار الولاة تقوم على اختيار الوالي القادر على قمع الفتنة ، وتوطيد الأمن ، وضبط الأموال .

— كان آية في الاشراف عليهم ومتابعة أعمالهم من خلال نظام البريد الذي كان ينقل إليه خبر الولاية والولايات .

— ولو أن عهد أبي جعفر المنصور لم يشهد إنشاء دواوين متخصصة في القيام بمهمة الرقابة المالية كالديوان الذي أنشأه المهدى ( ١٥٨ - ١٦٩ هـ ) وهو ديوان الزمام ، الذي يتولى مراجعة أعمال الدواوين الأخرى منعاً للتلاعب وحفظها للأموال العامة ، إلا أن وجود عامل يريد في كل ديوان من الدواوين السابق ذكرها كان كافياً لتحقيق الرقابة الإدارية والمالية بهذه الدواوين .

— تحققت عناصر الرقابة الإدارية بالدولة لارتباطها بعناصر العملية الإدارية التي تمارس الرقابة على كافة المستويات بالجهاز الإداري سواء كان داخل الولايات أو في دواوين الدولة المركزية ، واكتملت عناصر الرقابة بوجود خليفة عباسي يتميز بالدقة والحسابية الشديدة .

— مع توافر موارد الدولة في عهد أبي جعفر المنصور قد عم الرخاء ورخصت أسعار الحاجيات ، ويرجع الفضل في ذلك الى ازدياد موارد الدولة واهتمامه الزائد بشئون البلاد الاقتصادية ، والعمل على تنمية مواردها والعنية بالزراعة والتجارة وغيرها من شئون الاقتصاد والمال ، كما تفعل الدولة في العصر الحديث .

## كتاب

### المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث

#### أولاً - المصادر :

- ١ — ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن على بن أبي الكرم الشيباني :  
الكامل في التاريخ ، طه بيروت ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م
- ٢ — ابن كثير أبو الفدا عماد الدين اسماعيل بن عمر القرشى :  
البداية والنهاية ، طه بيروت ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م
- ٣ — أبو الحسن على بن الحسين المسعودي :  
مروح الذهب ، ظه القاهرة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م
- ٤ — أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصري الماوردي :  
الأحكام السلطانية ، طه القاهرة ١٣٢٩ هـ / ١٩٠٩ م
- ٥ — أبو الفرج عبد الحى بن العماد :  
شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، طه فلسطين ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٠ م
- ٦ — أبو الفضل الدمشقى :  
الاشارات الى محاسن التجارة ، طه القاهرة ١٣١٨ هـ / ١٨٩٨ م
- ٧ — أبو القاسم عبد الله بن عبد الله خرداذبة :  
المسالك والممالك ، طه ليدين ١٣٠٦ هـ / ١٨٨٦ م
- ٨ — أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى :  
تاريخ بغداد ، طه القاهرة ١٣٤٩ هـ / ١٩٢٩ م
- ٩ — أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى :  
تاريخ الطبرى ، طه القاهرة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م  
( م ٨ - المؤرخ المصرى )

- ١٠ — أبو زكريا يزيدي بن محمد بن ابياس بن القاسم الأزدي :  
تاريخ الموصل ، طه القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .

١١ — أبو عبد الله محمد بن عيدروس الجهمي :  
الوزراء والكتاب ، طه القاهرة ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .

١٢ — أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ :  
التبصر بالتجارة ، طه القاهرة ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٥ م .

١٣ — أبو عمر محمد يوسف الكتدي :  
الولاة والكتاب والقضاء ، طه القاهرة ١٣٣٨ هـ / ١٩٠٨ م .

١٤ — أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم :  
كتاب الخراج ، طه القاهرة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٥ م .

١٥ — أحمد بن يعقوب بن وهب اليعقوبي :  
كتاب البلدان ، طه ليدن ١٣٦٢ هـ / ١٨٩٢ م .

١٦ — محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري :  
عيون الأخبار ، طه القاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .

١٧ — محمد بن على بن طباطبا :  
الفخرى في الآداب السلطانية ، طه القاهرة ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٣ م .

**ثانياً - المراجع :**

**حسن ابراهيم حسن :**

  - ١ - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ،  
طه القاهرة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .
  - ٢ - العلاقات السياسية في الدولة العباسية والأندلس ، ط  
القاهرة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .

محمد الخضرى :

٣ - تاريخ الأمم الإسلامية ، طه القاهرة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م

محمد كرد على :

٤ - الادارة العربية في عز العرب ، طه القاهرة ٠

٥ - رسائل البلغاء ، طه القاهرة ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م

٦ - الإسلام والحضارة الإسلامية ، طه القاهرة ١٣٨٥ هـ /

١٩٦٨ م ٠



مدرسة التصوير الاسلامي  
على الخزف الايراني  
في العصور السلجوقية والمغولية

د. محمود ابراهيم حسين  
أستاذ مساعد الآثار والفنون الاسلامية  
بكلية الآثار - جامعة القاهرة

تعتبر ايران من أكثر الأقطار الاسلامية عناية بالتصوير الاسلامي واقبلا عليه واستخداما له وربما يعود ذلك الى فترات قديمة في التاريخ الايراني<sup>(١)</sup> ، ويعزو بعض علماء الآثار الاسلامية التقدم الذي حدث في فن التصوير في أنحاء العالم الاسلامي المختلفة إلى ايران . ولا نقصد في بحثنا هذا التصوير بالمعنى التقليدي بل نقصد قسما معينا من هذا التصوير وهو التصوير على الخزف ، وهو نوع من التصوير أزدهر بشكل متميز في الفترات الايرانية ، فقد استغل الفنان الايراني المساحة المتروكة له على قطع الخزف المختلفة استغلالا رائعا لتصبح تلك القطع في النهاية لوحات فنية مصورة<sup>(٢)</sup> ، والواقع أن كل العصور الايرانية الاسلامية شهدت قيام مدارس فنية للتصوير الاسلامي على الخزف ، وسوف نقسم أنواع التصاویر التي وردت على الخزف تبعاً لموضوعاتها الفنية .

(١) زكي محمد حسن : الفنون الايرانية في العصر الاسلامي ، ط ٢  
القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١ ، ٨٦ .

دونالد ولبر : ايران ، ماضيها وحاضرها ( ترجمة عبد المنعم محمد  
حسنين ) القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١ - ٤٨ .

(٢) حسن البasha : التصوير الاسلامي في العصور الوسطى ، القاهرة  
١٩٥٩ ، ص ١٨٣ .

دونالد ولبر : المرجع السابق ، ص ٦٥ .

## أولاً - موضوعات ذات طابع قصصي :

تنقسم الموضوعات التصويرية ذات الطابع القصصي قسمين ،  
فبما منها يشتمل على قصص تاريخية مثل تلك القصص المستوحة من  
كتاب الشاهنامة للفردوسي ، ويحوي هذا الكتاب معظم الأساطير  
التي عرفها الإيرانيون في عصورهم التاريخية القديمة وهي مرتبة  
ترتيباً تاريخياً بمعنى أنها تتناول ملوك الأسر المختلفة ، وتذكر  
ما جرى في عصورهم . وكانت الشاهنامة من أحب الموضوعات إلى  
المصور الإيراني في العصور الإسلامية . ويستمر القصص في  
الشاهنامة نحو ٣٨٧٤ سنة<sup>(٣)</sup> وترجع مكتبات العالم ومتحافه بأعداد  
ضخمة من مخطوطات الشاهنامة بعضها مؤرخ والبعض الآخر غير  
مؤرخ ، ويعتمد في تأريخها على أسلوب التصوير ومقارنته بالأساليب  
المعاصرة المؤرخة<sup>(٤)</sup> .

وبالنسبة للموضوع الأول فنجد على سبيل المثال القصة المعروفة باسم بهرام جوروازده<sup>(٥)</sup> وكانت من الموضوعات المحببة الى مصور

(٣) تعتبر من أهم الكتب الأدبية التي عن المسلمين بتزيينها بالتصاوير وهي ملحمة فارسية تتالّف من خمسين الف بيت وقد أتم نظمها أبو القاسم الفردوس في سنة ٤٠٠ هـ - ١٠١٠ م وأهداها السلطان محمود الغزني وتشتمل الشاهنامة على معظم ما وعى الفرس من أساطيرهم وتاريخهم من أقدم عهودهم حتى الفتح الإسلامي.

<sup>١٠٩</sup> حسن الباشا : المرجع نفسه ص

الفردوس : الشاهنامة ، ترجمة عبد الوهاب عزام ، القاهرة ١٩٣٢ ، ج ١ ص ٣٦٠

٤) المرجع نفسه ، ص ٣ - ١٧ .

(٥) نورد هنا النص الذى ورد فى كتاب الشاهنامه « فخرج » يقصد بهرام جور يوما الى الصيد و معه الجارية المغنية ، وكان له هجين مسرج بسرج

الخزف الابرائى وعناصر الصورة بصورة عامة تجمع بين بهرام جوروازده والحيوان الذى يمتطيه كل من بهرام جور وأزده والغزال أو الوعال الذى يقوم بالرمى عليه ، والواقع أن هذه القصة تدور حول مهارة بهرام جور فى اصابة الحيوان ، وفي الوقت نفسه حكمة محبوبته ازده التى ترى أن تلك المهارة انما ناتجة عن التدريب والمران المستمر ، فهو كان ينتظر منها التشجيع والاعجاب وتشير الشاهنامة الى خروج بهرام جور وأزده للتقى ثم يرى بهرام جور غزالا عند نبع ماء وهو يقوم بالشرب فوجه نبل سهمه اليه أثناء تحريك الحيوان لاحدى ساقيه فى اتجاه اذنه فأدى هذا الى أن تلتتصق الساق بالاذن والرأس

---

=  
مغطى بالديباج له أربعة ركب ، ركبان من الذهب وركبان من الفضة غير كعبه ويرتدف الجارية وفي حجرها الجنك ومعه العدة وتحت ركباه قوس البندق فبيهما هو يعدى الهجين في الصحراء ، اذ عن له غزالان ذكر وأنثى فقال للجارية أى الغزالين أرمي ، فقلت ان رمى الغزال امر هين ، ولكن اجعل بتشابك الانثى منها ذكر والذكر انثى ثم ارم الذكر وهو يعد ببنقه فى أحدى أذنيه فانه يرفع رجله ثيحب بها اذنه ، فارمه عند ذلك بنشاشة أخرى تحيط بها رجله الى اذنه الى رأسه ، قال : فوتر قوسه واستخرج نشابة ذات شقين برأسين فسددها نحو الذكر فاختطف قرنية من رأسه فصار بذلك أنثى اى اجم ، ثم أخرج نشابة أخرى فما حاص بها ورك الانثى غفت ذلك النشابة حتى خرج نصلها من ام رأسها واعقبها بأخرى مثلها ، فصار فى رأسها كالقرنين لها ، فعادت بذلك الانثى ذكرا ، اى ذات قرنين كالذكر ، ثم رمى الغزل الاول فى اذنه ببندقه فخدرت فرغع ظلله يحکها به ، فرماه حينئذ أخرى خاط بها رجله وأذنه وراسه جميعا ، فرفقت عند ذلك للغزالين غمد يده فألقاها من خلف الى الأرض وأوطأها الهجين فدارسها باخفافه حتى ماتت ، وانكر اقتراضها عليه مثل ذلك صعوبته وقال : لو لم احب كما قلت لضاقت على الأرض يرجعها ، وكدت أهلك أسفًا ، ثم لم يستصحب بعد ذلك جارية الى الصيد » .

الفردوسي : الشاهنامة ، ص ٧٦ — ٧٧ .

ويلاحظ على القصة السابقة اختلافها عن القصة المتواترة عن بهرام جور وأزده وان كانت تدور حول نفس الحكمة .

بواسطة سهم بهرام جور والتقت الى محبوبته فأجابته « كل شيء بالمران يأتي يا مولاي » فلم تعجبه هذه الإجابة فأطلقى بها من فوق الجمل ، وتشير الشاهنامة الى أن بهرام جور أمر بقتل أزده فقطلت وأما نظامي الشاعر المشهور ، فأشار الى أنها بقيت على قيد الحياة<sup>(٦)</sup> ثم التقت بهرام جور مرة أخرى ، وأقتنعته بوجهة نظرها ، بعد أن تدرست على حمل عجل وهو صغير ، وكانت تصعد به جبل عاليًا دون أن تشعر بهذا الشعور حتى ذاع صيتها بين الناس ، وذهب بهرام لرؤيه هذه السيدة التي تستطيع أن تحمل عجلًا وتصعد به جبلاً عالياً مع أن العجل كان وزنه أكبر بكثير من حجم السيدة ، وعندما نوحيت أزده لتسمع كلمات الاعجاب بعملها من بهرام جور ، فأجابته بقولها « كل شيء بالمران يأتي يا مولاي » فعرف على الفور أنه أمام محبوبته القديمة أزده التي لم يفهم حكمتها في المرة الأولى ، وتظهر القصة على صحن من الخزف الايراني المعرف باسم مينائي<sup>(٧)</sup> والمنسوب الى

(٦) أقبل الايرانيون على تزويق مخطوط المنظومات الخمس لنظامي سنة ٥٣٥ هـ / ١١٤٠ م - ١٢٠٢ م وتعتبر من اعظم مؤلفات الشاعر نظامي وتتألف من خمس قصائد أو منظومات منها مخزن الاسرار خسر وشيرين ، ليلى والجنون ، اسكندرنامة ، هفت بيكر .

حسن الباشا : المرجع السابق ص ١١٣ - ١١٤ .

وتكرر المنظر على الخزف الايراني بشكل ملحوظ .

Pope, A, Asurvey of Persian Art, vol. V. p. 664, 672 679, 692, 727.

(٧) أسماء الايرانيون بالخزف السباعي الالوان هافت رنج وهى تسمية تشير الى أسلوب صناعة هذا النوع من الخزف ، غالباً ما يحذف باللون متعددة تصل الى سبع الوان على بطانية بيضاء ، او طبقة شفافة ذات لون يميل الى الازرق او الازرق المخضر ، أما الالوان التي استعملت على هذا النوع من الخزف فهو الاخضر والازرق والبني والسود والاحمر

أواخر القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر الميلادي ، ويظهر في الصورة جملاً وعليه رجل يطلق سهماً وخلفه امرأة ممسكة بآلة موسيقية وتربة أمام الجمل يوجد غزال قد أصابه السهم الموجه إليه من قبل الفارس . كما يظهر في الصورة أيضاً رسم آخر خلف الجمل وأخرى أمامه . أما أرضية الصورة فهى عبارة عن بركة ماء نشاهد بها أسماك مختلفة ، وكذلك مجموعة من الاشجار التي تخرج من أرضية الصورة ، ويلاحظ ظهور رسمنين للطيور في أعلى الصورة ويحيط بالصورة إطار مؤلف من زخارف عبارة عن أشكال لكتابات كوفية تحصر في داخلها زخارف نباتية<sup>(٨)</sup> .

وعلى صحن من الخزف ذي البريق المعدني مؤرخ سنة ٦٠٧ هـ — ١٢١٠ م<sup>(٩)</sup> في مجموعة يومور فوبولس ، نجد موضوعاً قصصياً آخر

---

=

المعتم والذهبي والابيض وأحياناً كان يستعمل اللون الاصفر بدلاً من الذهبي وقد وصفه أبو القاسم القاشاني في كتابه عن الخزف ١٣٠١ م وذكر أن مدينة قاشان قد صنعت هذا النوع من الخزف إلى جوار مناطق الري وساوه ، وذكر أيضاً أن أجمل قطع اللخزف المينائي قد عملت في الري قبل تدميرها من قبل المغول ويدرك أن هذا النوع زخرف بقصص الشاهنامة .

A. Pope, A. Survey of Persian Art, Vol. 2, p. 1069.

Geza Fehervari Islamic Pottery, London, 1973, p. 75.

(٨) استخدمت الزخارف النباتية كأرضية لعناصر التصاویر الإيرانية على الخزف . كما استخدمت زخارف الارابيسك بكثرة ملحوظة كاطارات وخلفيات للتصاویر الإيرانية على الخزف بأنواعه المختلفة انظر :

A. Pope, Op. Cit, Vol. 3, p. 2705.

محمود ابراهيم حسين ، الزخرفة الاسلامية ( الارابيسك ) القاهرة ١٩٨٧ ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٩) A. Pope, Op. cit., vol. v, p. 708.

زكي محمد حسن : الفنون الإيرانية ، شكل ٩٧ ، لوحة ٨٧ .

مستوحى من الشاهنامة وهي خسرو يشاهد شرين وهي تستحم في احدى البحيرات وتمثل عناصر الصورة في مجموعة من الاشخاص تظهر منهم رؤوسهم في أعلى الصورة أمام عوّلاء الاشخاص يوجد رسم لحصان وفي أسفلها نجد رسمما يمثل بحيرة من الماء تظهر فيها أسماك كما تظهر فيها امرأة (شرين) تستحم وحولها مجموعات من الأسماك ، وعلى حافة هذه البحيرة يجلس شخص يتحقق في البحيرة وهو خسرو ، وحول الصورة اطار من الكتابات الفارسية من نوع الخط النستعليق وهي كتابات تحمل التاريخ<sup>(١٠)</sup> . كما يظهر على صحن آخر من الخزف الميناوى المتعدد الالوان يشتمل على موضوع قصوى تتمثل عناصره في امرأة جالسة على ما يشبه العرش وحولها مجموعة من النساء ويجلس أمامها رجل وقد تكون هذه القصة هي نفسها قصة خسرو وشرين ، فشرين تجلس بين وصيفاتها وأمامها خسرو نفسه أو رسول منه إليها ( شكل ١ ) .

والملاحظ أن المصور عبر عن شكل السماء على هيئة سحابة تبدو بها زخارف الارابيسك وأسفل الصورة نجد بحيرة مرسومة بطريقة زخرفية ، كما تخرج من الأرضية نفسها مجموعات من الأوراق النباتية والأشجار .

والى جوار الموضوعات القصصية المأخوذة من الشاهنامة ظهرت موضوعات أخرى تعبر عن تسليات البلاطا مثل موضوع الصيد ، وقد ظهر هذا الموضوع بكثرة في مختلف العصور الاسلامية ومن أبرز التصميمات التي وردت على الخزف لهذا الموضوع هو شخص يمتطي

---

(١٠) التاريخ هو ٦٠٧ هـ - ١٢١٠ م وتقرأ بعض الكلمات مثل السعادة والسلامة والكرامة والنعمة الامير اسنهلار الكبير العالم العادل الاوايد المظفر . حسام امير المؤمنين اعز الله انصاره وضاعف اقتداره صنعته السيد شمس الدين الحسين في شهر جمادى الآخر سنة سبع وسبعين ( هجرية ) انظر زكي محمد حسن : الفنون الابرانية ، ص ٢٤٤ .

جودا ، كما هو الحال على صورة من الخزف ذى البريق المعدنى من صناعة مدينة الري في القرن الخامس الهجرى ، الحادى عشر الميلادى ومحفوظ في متحف فكتوريا والبرت<sup>(١١)</sup> ويلاحظ أن تفاصيل الصورة تتحصر في شكل الحصان وشكل الفارس وحوله مجموعات من الزخارف النباتية المحورة عن الطبيعة والتي تنتشر حول الفارس وحصانه وأما عن اطار الصورة فعبارة عن اطار داخلى على شكل دائرتين متتماستين وأما الاطار الخارجى فعلى شكل أقواس متجاورة ( فستونات ) ( شكل ٢ ) .

ويظهر التصميم نفسه على صحن من الخزف المتعدد الألوان المعروف باسم الخزف الميناوى المذهب<sup>(١٢)</sup> ، ويلاحظ هنا أن الفارس يرتدى قميصا يغلق من الجانب ويصل إلى ما قبل الساقين بقليل كما يرتدى في قدميه حذاء طويل ( بوت ) أما الحصان فقد رسم في وضع عدو ، يبدو من خلال حركته السينقان الامامية ، بينما تنتشر زخارف الارابيسك حول الفارس والجواد ( شكل ٣ ) .

وقد ظهر الموضوع نفسه على صحن من الخزف الميناوى المذهب<sup>(١٣)</sup> والذي ينتمى إلى مدينة قاشان في القرن الثالث عشر ، وتبدو عناصر الصورة هنا مؤلفة من حصان ضخم نسبيا بالمقارنة بالصورتين السابقتين نسبيا ترتدى رداء فضفاضا يتتطاير مع اندفاع الحصان إلى الأمام ويلاحظ أيضا ظهور طائر خلف الحصان ، ربما رمز

---

(11) G. Wiet, L. Exposition, Personne de 1931, p. 33 — 34.

R. P. Wilson, Op. cit, pl. 19.

(12) زكي محمد حسن : الفنون الإيرانية ، شكل ٨٦ ، لوحة ٧٨ .

A. Pope, Op. cit, vo. v. p. 655.

(13) Ibid. p. 654.

به المصور الى باز أو صقر الصيد ، الذى يحمله الفارس عادة أثنتين انطلاقه الى الصيد ، و حول الفارس والطائر تظهر زخارف من نوع الارابيسك ( شكل ٤ ) .

ويختلف تصميم الموضوع السابق على صحن من الخزف ذى البريق المعدنى والذى يرجع الى فترة القرن الثالث عشر الميلادى<sup>(١٤)</sup> وعليه توقيع المصور وهو محمد بن أبي الحسن المقرى الذى عمل فى مدينة قاشان وعناصر التصميم بالصورة عبارة عن فارس يمتلك الجواد يمسك بيده اليمنى لجام الجواد ، بينما يمسك باليد الأخرى عصا ، يضرب بها الجواد على مؤخرة جسمه ليزيد من انطلاقه ، ويلاحظ أن الفارس يرتدى قميصا يصل الى الرقبة وتبدو منه ساق ( شكل ٥ ) الفارس الوجمة للمشاهد والتى تبدو منها الحذاء الطويل ( البوت ) وعناصر الصورة اقتصرت على الفارس والجواد ، مع ظهور فرع نباتى فى مقدمة الصورة ويبعد أن المصور الايراني قد التزم بموضوع الفرسان سواء أكان جزءا من موضوع الصيد أم أنه موضوع يتعلق بسباق للخيول بين مجموعات من الجنود أو الفرسان مثل لهذا الموضوع رسم موجود على سلطانية من نوع الخزف<sup>(١٥)</sup> المنسوب الى مدينة الرى فى القرن ٧ / ١٣ م ، ويلاحظ أن المصور حصر عناصر صورته بين اطارين أحدهما أعلى الصورة والآخر أسفلها كما رسم طائرا بين كل فارس ، وكأنه فى حالة فزع وهلع من سرعة الخيول والفرسان ( شكل ٦ ) .

ويشبه الموضوع نفسه رسم على قنينة من الخزف الميناوى من صناعة الرى فى القرن السابع الهجرى ، الثالث عشر الميلادى<sup>(١٦)</sup> ،

(14) Ibid, p. 705.

(15) Ibid, p. 657.

(16) ذكرى محمد حسن / الفنون الايرانية / ص ٢١٢ / شكل ١٥  
A. Pope, Op. cit, vol. v., p. 661.

وظهر في الصورة ثلاثة فرسان يتلو الواحد منهم الآخر وهم في حالة عدو ، ولكن يلاحظ أن طابع المدحؤ يسيطر على الصورة السابقة ، وقد نثر المصور مجموعات من الطيور بين الفرسان بينما ظهرت الأرضيات على هيئة فروع نباتية تخرج من أرضية الصورة على مسافات متباينة اما اطار المنظر التصويرى فكان عبارة عن كتابات بالخط الكوف والعلوى عبارة عن زخارف هندسية متباينة .

ويرتبط بموضوع الصيد والفرسان ظهور مناظر للحيوانات والطيور في مجموعات أو في أشكال فردية ، وهي كلها كما يتضح من أشكالها اما حيوانات تستخدم في الصيد أو تصاد والقول نفسه من الممكن انطباقه على الطيور المرسومة على الخزف ، وبالنسبة لتصميمات هذه الصور فنجد أنها تحوى حيوانات تظهر منفردة على القطع الخزفية ، ومن أكثر الحيوانات التي ظهرت على القطع الخزفية كان الأسد ، وقد ظهر الأسد في مجموعات تسير خلف بعضها البعض ، كما ظهر في حالة عدو<sup>(١٧)</sup> وأحيانا وهو جالس رافعا لاحدي ساقيه<sup>(١٨)</sup> ( شكل ٧ ، ٨ ) كما ظهر الغزال أيضا على سلطانية من الخزف من نوع « لقبي »<sup>(١٩)</sup>

(17) Ibid, p. 602, A.

(18) Ibid, p. 502, B.

(19) هو نوع من الخزف المنحوت والمزخرف بعدة الوان ويعرف باسم « لقبي »

War with carved decoration and polychrome glase (Lakabi).

ويبدو أن الكلمة الفارسية ( لقبي ) تعنى دهان Enamel أو طلاء خزفي ( Glaze ) ومادة هذا النوع من الخزف بيضاء متمسكة وهذه الطينية تغطيها الوان متعددة مقسمة بخطوط بارزة او غائرة ، ويوضع الفنان الزخرف الرئيسي في مركز الصحن وعادة ما يكون طائر كبير او حيوان محاط بأطار من اللون الازرق المخضر وقد عمل هذا النوع من الخزف في ايران في مراكز متنوعة مثل الري وقاشان ويرجح أن هذا النوع من

ويرجع الى القرن الحادى عشر والثانى عشر ، ويلاحظ أن المصور لجأ (شكل ٩) الى رسم الغزال بطريقة اصطلاحية أظهر فيها المصور رشاقة واضحة وأن الرسم بعيد عن الواقع ، كما ظهر الارنب<sup>(٢٠)</sup> على كثير من الصحنون الخزفية فعلى سبيل المثال ظهر على صحن من النوع المعروف باسم خرف أغند<sup>٠</sup> وهو نوع من الخرف المتعدد الألوان ، ويظهر الارنب هنا بشكل ضخم وهو يسير على ساقيه الخلفيتين والرسم قريباً من الطبيعة ويلاحظ أن محيط الصورة كله عبارة عن زخارف من نوع الارابيسك ، والجدير بالذكر أن هذا الصحن عليه توقيع المصور « أبو طالب » (شكل ١٠) . والصحن محفوظ بمتحف اللوفر ، كما ظهر رسم الارانب أيضاً على صحن من نوع الخرف المنتج في مدينة سلطان أباد<sup>(٢١)</sup> ، وتصميم الصورة عبارة عن رسم لاثنين من الارانب الضخمة يتوجه كلاهما الى الآخر برأسه بينما جسمه الى الجهة الاخرى ، وتفصل بينهما شجرة تتسلق من أرضية الصورة<sup>٠</sup> وهو على شكل أرضية نباتية مدمجة (شكل ١١) كما ظهر الارنب وهو يطارد من قبل

---

=

الخرف قد عمل في الأصل في مصر ، ولما سقطت الدولة الفاطمية هاجر الصناع من مصر الى مناطق الشام وايران ، ويبدو أنهم قد دخلوا صناعة هذا النوع من الخرف الى الرقة وايران ايضاً وعلى أساس ما سبق يؤرخ هذا النوع من الخرف بـ ١١٧١ م حتى ١٢٢٠ م وهي الفترة الزمنية بين سقوط الفاطميين واحتياج المغول للمنطقة

Geza Fehervari, Islamic Pottery, London, 1973, p. 80 — 91.

A. Lone, TOCS vol. 15, pp. 47 — 8 — pl. 15/6.

E. J. Grube, Ragga — Keramik in der sammlung des Metropolitan Musewm in New York, Kunst des Orients, vol. Iv 1963 — 73.

(20) A. Pope, Op. cit., Vol. V. p. 604.

Ibid, vol. v. p. 608, 609 A.

(21) Ibid, vol. v. p. 718. A.

حيوان مفترس يشبه الثعلب<sup>(٢٢)</sup> وتصميم الصورة يبدو فيه دقة واضحة في رسم جسم الحيوان المفترس وخاصة أجزاءه المختلفة مثل التقاء ساقى الثعلب بجسمه أو في شكل رأس الثعلب الذى رسم بدقة واضحة بينما لا يظهر الأمر نفسه بالنسبة لجسم الارنب الذى يبدو ضخم الجسم بطء الحركة ، وقد رسمت أرضية الصورة بمادة البريق المعدنى .

وهذا النوع من الخزف ذى البريق المعدنى من صناعة الرى فى القرن السادس المجرى ، الثانى عشر الميلادى والقطعة محفوظة فى متحف فريير Freer بواشنطن ( شكل ١٢ ) – والى جوار أشكال الحيوانات السابقة ظهرت أيضا تصاویر الطيور منها طائر مرسوم على صحن من الخزف المتعدد الألوان<sup>(٢٣)</sup> ، يظهر خلفها أرضية من زخارف الأرابيسك والصحن محفوظ فى مجموعة Kelecia' ( شكل ١٣ ) كما ظهرت صورة لبطة ضخمة على صحن من الخزف المتعدد الألوان المعروفة باسم خرف أقند محفوظة بمجموعة شارلز جليت Charles Gillet ويظهر شكل البطة قريبة من الطبيعة ومرسومة بدقة واضحة ، أما ( شكل ١٤ ) فى أرضية الصورة فتظهر زخارف الأرابيسك كما وجدت تماثيل خزفية لطيور مثل البوباء الذى يلاحظ قدرة المصوّر على تشكيل الخزف بدقة واضحة مع القيام بزخرفة أجزاء التمثال المختلفة بالألوان متعددة والقطعة محفوظة بمتحف الفن الاسلامى بالقاهرة<sup>(٢٤)</sup> كما وصل الينا أيضا

(٢٢) المرجع نفسه ، شكل ٩٢ ، ٩٣ لوحات ٨٤ .  
A. Pope, Op. cit, vol. v. p. 637.

(٢٣) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، لوحة ١٠٠ شكل ١١١ .  
A. Pope, Op. cit, vol. v. p. 610.

(٢٤) زكي محمد حسن : الفنون الابراهية ، شكل ١٠١ .

تمثال لصقر صيد مزخرف بالبريق المعدني ، ويلاحظ أن المصور رسم مناظره التصويرية على جسم التمثال<sup>(٢٥)</sup> (شكل ١٥، ١٦) .

وقد اهتم المصور المسلم بأن يجعل الأواني الخزفية على هيئة طيور مثل الديوك التي كانت تصنع فيما يبدو عن طريق القالب ، ثم ترسم التفاصيل بالبريق المعدني ، مثل تفاصيل العيون بالإضافة إلى ما سبق ذكره (شكل ١٧ - ١٨) فان أوان خزفية ، قد عملت على أشكال حيوانات مفترسة أيضاً مثل أشكال الذئاب ، وقد وصلنا هذا التصميم من خلال ابريق من الخزف ذي البريق المعدني يعود إلى القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي ومحفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة<sup>(٢٦)</sup> .

وارتبط بموضوع الصيد أحياناً موضوعاً آخر هو الحرب والقتال ، مثال ذلك منظر لمعركة حربية تدور بين جيش يهاجم قلعة يتضمن بها مجموعة من المحاربين ، كما يظهر في الصورة أيضاً العديد من الأسلحة مثل المنجنيق ، وأدوات تحطيم الحصون ، أما صحن فعليه مناظر مختلفة للصيد<sup>(٢٧)</sup> وعلى بلاطة خزفية متعددة الألوان تعود إلى القرن الثالث عشر ظهر موضوع شبيه بالموضوع السابق<sup>(٢٨)</sup> والى جوار مناظر الصيد والحرروب ، ظهرت على الخزف مناظر لموسيقيين وموسيقيات يعزفون على آلات موسيقية مثال ذلك منظر على صحن من الخزف ذي البريق المعدني قوام الزخرفة عليه رجل جالس على الطريقة

---

(25) A. Pope, Op. cit, vol v. p. 647.

(26) Ibid, vol. v. p. 734.

(27) Ibid, p. 674 — 675.

(28) Ibid, p. 700.

الشرقية ويمسك بيده آلة موسيقية وترية<sup>(٢٩)</sup> والصحن من نوع الخزف ذي البرق المعدني السلجوقى (شكل ١٩) كما تكرر الموضوع نفسه مع تغير التصميم ، فعلى صحن آخر من الخزف المينائى نجد منظر تصويرى عبارة عن رجل يمسك بآلة موسيقية وترية وأمامه امرأة<sup>(٣٠)</sup> تمسك بكأس (شكل ٢٠) .

والى جوار الموضوعات السابقة نجد مناظر لرجال ونساء يتحادثون فيما بينهم فعلى سبيل المثال وصلنا منظر تصويرى على صحن من الخزف ذى البريق المعدنى من انتاج مدينة الرى حوالي سنة ١٢٠٠ م ، وقد رسم لنا المصور منظراً عبارة عن رجل وأمرأة يتحادثان<sup>(٣١)</sup> وقد عبر المصور عن الأرضية بشكل دائرة يخرج منها زخارف نباتية ، كما رسم نفس الدوائر في أعلى الصحن وكأنه يشير بذلك الى امتداد الأرضية (شكل ٢١) .

(29) Katalog Museum fir islamische kunst, Berlin 1979, S. 54.

تكررت هذه الجلسة في معظم التصاویر المرسومة حسب المدرسة العربية باسلوبها المميز في التصوير .

انظر محمود ابراهيم حسين ، موسوعة الفنانين المسلمين ، ص ١٢٨ .

A. Pope, Op. cit, vol. v., 652.

(٣٠) زكي محمد حسن : اطلس الفنون الزخرفية ، ص ٥١ شكل ١٥٩ .

Wilson, Op. cit, pl. 19.

(31) A. Pope, Op. cit, vol. v. p. 640.

تكرر المنظر السابق وبينفس التصميم على العديد من الأواني الخزفية .  
انظر :

A. Pope, Op. cit, vol. v., p. 651, 653, 691, 693, 710, 711.  
714, A. 715, 722, 730, 737.

ويشبه الموضوع السابق رسمما آخر هو عبارة عن رجل جالس يتحدث إلى شخص أمامه وذلك على أبريق من الخزف ذي البريق المعدني من صناعة الري في القرن السادس الهجري ، الثاني عشر الميلادي (٣٢) (شكل ٢٢) .

وأحياناً يرسم المصور عدة أشخاص وهم يتحاورون مع بعضهم البعض جلوساً مثال ذلك أبريق من الخزف ذي البريق المعدني (٣٣) ونقوش فوق الدهان ، ويرجع تاريخه إلى نهاية القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي ومحفوظ في متحف فرير بواشنطن (شكل ٢٣) .

وقد رسم المصور الإيراني عدداً من الصور ذات الموضوعات التي تتعلق بتسليات البلاط وإنما كانت موضوعات تتعلق بكائنات خرافية متعددة الأشكال وهي ظاهرة فنية منقواة عن فنون الصيد التي اشتهرت بهذا النوع من التصاویر ومن أبرز القطع الخزفية التي ظهر عليها هذا النوع من الزخارف صحن من الخزف (٣٤) عليه رسم لكائن خرافي يعرف باسم « السيمورغ » والملاحظ أن رسم هذا الكائن متقن للغاية وخلفية الرسم عبارة عن زخارف نباتية كما يبرز شكل الكائن الخرافي وحوله إطار مؤلف من عناصر زخرفية متكررة حول الرسم ، بالإضافة إلى إطار آخر عبارة عن أشكال من أنصاف دوائر متكررة (شكل ٢٤) .

ويشبه المنظر السابق شكل حيوان له جناحان ، وجسم ورأس حصان ويخرج من وسط جسمه جناح ينتهي بزخارف نباتية وهذا الرسم على سلطانية من الخزف ذي البريق المعدني من صناعة الري بایران في

---

(32) Ibid, vol. v. p. 637.

(33) Ibid, vol. v. p. 690.

(34) Ibid, vol. v. p. 634.

القرن الثاني عشر الميلادي<sup>(٣٥)</sup> ، وحول الصحن يوجد شريط كتابي يشكل اطار للصحن ، وحوله من الخارج آخر عبارة عن مجموعة من أنصاف دوائر •

كما رسم المصور الايراني أيضا كائناً خرافا<sup>(٣٦)</sup> ، آخر هو عبارة عن جسم أسد ووجه آدمي ، وجناح طائر ، هذا وقد جاء تكوين الصورة بشكل كائنين متقابلين يفصل بينهما زخارف من نوع الارابيسك وظهر على بلاطات القاشانى ذات البريق المعدنى التي اشتهرت به مدينة قاشان في القرن الرابع عشر الميلادي أشكال لكتائنات خرافية ، وهى عبارة عن تنين يعود إلى الامام محاط بزخارف الارابيسك والمعروف أن هذا العنصر التصويرى استعاره المصور المسلم من التصوير الصينى •

والى جوار الموضوعات السابقة وجدت تصاوير لموضوعات ربما كان لها مغزى دينى مسيحي حيث وجدنا على صحن من الخزف الميناوى المتعدد الألوان والذي ينسب إلى مدينة ساوة<sup>(٣٧)</sup> وهذا الصحن مؤرخ

---

(35) Ibid, vol. v. p. 634, B.

(36) Ibid, vol. v. p. 617, B.

(37) Ibid, vol. v. p. 676.

يعتقد الاستاذ ارنولد بأن السبب وراء ظهور الموضوعات الدينية المسيحية على الخزف الايراني بأن كثيراً من الفنانين في مدينة الرى كانوا من المسيحيين ولم يوافقه أ. د. زكي محمد حسن على ذلك ، على اتنا نعتقد بأن ظهور مثل هذه الموضوعات لم يرتبط بالفنان المنفذ بقدر ارتباطها برعاة الفنون واقبالهم على شراء منتجات معينة ، وربما كانت هذه المنتجات صنعت خصوصاً للتصدير إلى أوروبا أو لبيعها للحجاج في الأرض المقدسة بفلسطين .

انظر :

Th. Arnold, Painting in Islam, p. 60.

زكي محمد حسن : الفنون الإيرانية ، ص ٢١٠

بالأول من محرم سنة ٥٨٣ هـ ، وهو محفوظ بمجموعة Parish Watsom وعناصر الصورة عبارة عن شخص يمتطي ظهر حمار حوله مجموعة من الأشخاص وفوق رأسه شكلًا ملائكة طائر (شكل ٢٥) .

وتصميم هذا المنظر التصويري ربما كان يتعلّق بموضوع ديني مسيحي وهو دخول السيد المسيح إلى القدس أو هجرة العائلة المقدسة إلى مصر ، ويلاحظ أن المصور عبر عن شكل الأرضية بقوس يحصر في داخله مجرى مائياً وتخرج من هذه الأرضية مجموعة من الفروع النباتية وقد وصلينا أيضًا تمثال الخزف ذي البريق المعدني ، يرجع إلى القرن السابع الهجري ، الثالث عشر الميلادي ومحفوظ في متحف الدولة ببرلين ، ويعبر هذا التمثال عن السيدة مريم وهي تحمل السيد المسيح على صدرها<sup>(٣٨)</sup> والتمثال يعكس قدرًا كبيراً من المهدوء في ملامح السيدة العذراء كما يلاحظ أن المصور جعل على رأسها تاجاً وأن ملابسها مزخرفة بزخارف من نوع الأرابيسك (شكل ٢٦ ، ٢٧) .

## الدراسة التحليلية لل تصاویر على الخزف الايراني :

### موضوع المchorة :<sup>(٣٩)</sup>

يلاحظ أن موضوعات التصاویر على الخزف قد تنوّعت ، تنوّعاً كبيراً لم نشاهد الا على الخزف الفاطمي الذي كان بدوره ميداناً هاماً للمصور المسلم للابداع من خلال موضوعات تصويرية متنوعة ومن مظاهر التنوّع في موضوعات التصوير المرسومة على الخزف الايراني شمولها على الطابع القصصي المستوحى من الشاهنامة ، وهي الملحة الايرانية الشهيرة ، والتي احتوت على قصص اسطورية متنوعة كان أبطالها دلوک وأکاسرة الفرس القدماء وأختار المصور الايراني من هذه الموضوعات ما يعرض من خلاله حكمة معينة مثل قصة بهرام جور وازده والتي مثلها المصور الايراني بكثرة على الخزف وعلى بلاطات القاشانى ، نارة أخرى<sup>(٤٠)</sup> ، كما عرض بعض قصص البطولة المتمثلة في انتصار الحاكم على كائنات خرافية مثل التنين أو غيرها ، كما رسم موضوعات العشق والغرام ، والتي كانت تعكس نوعاً من الموضوعات الوعظية مثل

---

(٣٩) ظهرت على الخزف الايراني مجموعة من المناظر التصويرية ذات الموضوعات المختلفة التي لم تستطع تصنيفها على أنها تسليات للبلاط ، على سبيل المثال رسم لمجموعة من التلاميذ يجلسون حول معلم ، يقوم بالتدريس لهم ، ويلاحظ أن المصور رسم صورة التلاميذ في صفوف دائريّة حول المعلم الذي رسمه ملتحياً ، ويلاحظ أن الطلاب يمسكون بالواح مكتوب عليها حروف ، وزيادة في التأثير رسم المصور المعلم وهو يمسك بما يشبه العصا ، وكأنه يستحدث الطالب على النظام ، أما اطار المchorة فهو عبارة عن اطار من زخرفة الارابيسك .

انظر :

A. Pope, vol. v. p. 642.

(40) Mahhud Ibrahim Hussein, Die Vergnugunaen des Hofes und Alltagsleben, Berlin 1991, A66, 211 — 226.

قصة خسرو وشرين<sup>(٤١)</sup> وكان الخزف الاسلامي الايراني ميداناً لحوادث فنية تعكس قصصاً وردت في أشعار كبار الشعراء الايرانيين مثل نظامي وكتابه المعروف باسم خمسة نظامي ، ومن الموضوعات التي أهتم بها المصور الايراني كذلك تسليات البلاط والتى اصطلاح بين علماء الفنون الاسلامية على أنها تشتمل على موضوعات تتعلق بالصيد<sup>(٤٢)</sup> والموسيقى<sup>(٤٣)</sup> ، والشرب<sup>(٤٤)</sup> ومحادثات البلاط ، والمناظر الغرامية وبالنسبة لموضوعات الصيد فكانت تشتمل على مناظر الفرسان في طريقهم الى الصيد أو مناظر الفرسان يشتكون مع حيوانات ، كما احتوت هذه المناظر على صور لفرسان أثناء سباق الخيل يتتابع فيه الفرسان واحداً تلو الآخر ، وأما موضوعات الموسيقى فتعكس لنا شخصاً يجلس وهو يعزف على آلة موسيقية ، أو شخصية أحدهم يعزف والآخر يستمع اليه ، وأحياناً نجد شخص يمسك بكأس والآخر يقوم بالعزف على آلة موسيقية .

وألى جوار المناظر السابقة نجد مناظر لأشخاص يتحادثون فيما بينهم كذلك ظهرت موضوعات دينية مسيحية سواء بالرسم أو التشكيل

(41) A. Pop. vol. v, p. 663 A, B, 664, 671, 672, 679, 727 B.

(42) Ibid, p. 646 B., 614, 642, 643, 687, 689, 690, 691, 693.  
603, 710, 711, 714, 715, 722, C., E. 730 A, 737 A.

(43) Ibid, p. 654, 655, 657, 661, A. B., 665, 666, 667- 674-  
680, 714 B.

(44) Ibid, p. 519, A., 642, 711.

إلى جوار الموضوعات التي تظهر موسقيين وموسقيات وصليناً مناظر الراقصين والراقصات واللاحظ أن عدد ما وصلناً من مناظر الرقص أقل بكثير مما وصلناً من العصر الفاطمي واللاحظة الثانية ان الرقص هنا كان بطريقة جماعية .

انظر :

واقتصرت الموضوعات التصويرية على الخزف الايراني في العصر السجوقى على الموضوعات المتعلقة بالبلاط وتسلياته ، ولم تظهر الموضوعات المتعلقة بالعامة من الناس .

### تصميم الصورة :

يرتبط دراسة الموضوع في الصورة على الخزف الاسلامي الايراني بدراسة للتصاميم التي ميزت تصاویر المرسومة على الخزف الايراني وقد وجدنا أن هذه التصاميم كانت قليلة التنوع وذلك لكونها تملأ فراغات حددت للمصور من قبل ، و هي الفراغات التي ارتبطت مساحتها بشكل الجزء المراد الرسم عليه من الآنية ولعل أكثر التصاميم التي وجدت هي التصميم الدائري والذي نتج عن كون معظم الأواني الخزفية الاسلامية التي رسم عليها المصور الايراني ، كانت عبارة عن صحنين وسلطتين وكان المكان المخصص للرسم منه من قبل المصور هو بطن الصحن أو السلطانية ، كما ظهر التصميم الدائري بطريقة الدائرة الكاملة ، بمعنى أن يرسم المصور موضوعه التصويري حول بدن الآنية الخزفية التي كانت غالباً عبارة عن ابريق ذي بدن منتفخ ومقبض وصنبور وأحياناً كان المصور يرسم موضوعه التصويري في أعلى قمة القنينة أو الابريق . أما البلاطات الخزفية فكانت أشبه ما تكون منتجات مخطوطات مفترسة أمام المصور ومن هنا كان الرسم عليها أسهل إلى حد كبير من الرسم على الأبناريك الطويلة أو على السلطتين الضخمة من الخزف . هذا عن التصميم الخارجي للوحة الفنية التي رسمها المصور الايراني على الخزف أما بالنسبة لتقدير العمل الفني نفسه فان ذلك لم يكن يخرج عن التصاميم الشائعة بالمدرسة العربية للتصوير في المخطوطات<sup>(٤٥)</sup> بمعنى أنها كلها كانت

---

(45) Ibid, p. 641, 707, C. 805, 720, 722, 730, A.

تصميمات بسيطة حرص الفنان من خلالها على التعبير عن موضوعه بأقل العناصر مثل موضوع الشرب على سبيل المثال يرسم لنا المصور شخصاً جالساً يتوسط الصورة وبيده كأس ، أما موضوع الصيد فقد عبر عنه المصور برسم فارس يمتطي جواده ، وأحياناً وهو يضرب حيواناً مفترساً أو كائناً خرافية ، والى جوار تلك التصميمات البسيطة وجدت تصميمات معقدة ( حلزونية ) بمعنى أن يجعل المصور العنصر الرئيسي في الصورة يتوسط الصحن وبالتالي يمثل محور الصورة وتخرج منه دوائر أكبر منه<sup>(٤٦)</sup> لتشمل باقي عناصر الصورة ، وقد ظهر هذا التقىم بكثرة في الموضوعات ذات الطابع القصصي والتي يحتاج فيها المصور إلى عناصر متنوعة للتعبير عن موضوعه الفنى الذى كان أكثر تقيداً من الموضوعات التي لا ترتبط بقصة معينة ، كما ظهرت تصميمات أخرى على التصاویر كانت عبارة عن مربعات<sup>(٤٧)</sup> أو مستطيلات<sup>(٤٨)</sup> وأحياناً أخرى كان يخضع الموضوع التصويري لتصميمات متعددة الأضلاع<sup>(٤٩)</sup> .

(46) E. Kuhnel Miniaturmalerei im islamischen orient, Berlin 1923, A 66, 4 — 22.

حسن الباشا : التصوير الاسلامي في العصور الوسطى ، القاهرة ١٩٥٩ ، أشكال ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ .

(47) A. Pope, Op. cit, vol. v., p. 674 — 75 — 708.

(48) زكي محمد حسن : اطلس الفنون الزخرفية ، ص ٤٦ شكل ١٤٦ .

(49) المرجع نفسه ، ص ٧٧ شكل ١٥٠ .

## التفاصيل في الصورة الإيرانية على الخزف :

### رسم الوجوه :

يتميز التصوير على الخزف الإيراني بطابع محدد من أشكال الوجوه ونقصد بها الوجوه التي تبدو ملامحها آسيوية ، فعلى سبيل المثال وجدنا أشكال الوجوه المستديرة بصفة عامة أما العيون ذلك كانت ضيقية مسحوبة ، وهي صفة في العيون الآسيوية بصفة عامة ، وكان من الصعب أن نفرق بين تصاوير وجوه الرجال والنساء إلا عن طريق الحلى التي كانت تزيين شعر النساء (شكل ١) وأحياناً عن طريق رسم الرجال بشوارب ولحي لتمييزهم عن أشكال النساء (شكل ٢) أما بالنسبة لشكل الانف فكانت عبارة عن خط يبدأ من بين العيون ويقوس أعلى الفم (شكل ٣ ، ٤) وقد تتنوع تصنفيات الشعر تتوعا كبيرة فكان شعر النساء يتميز بتنوع الفشائير (شكل ١ ، ٤ ، ٢٠) بينما نجد أن شعر الرجال كان بصفة عامة أقصر وأكثر كثافة (شكل ٢ ، ١٩ ، ٢٥) أما أشكال اللحى عند الرجال فكانت قصيرة وملتحمة مع الشارب الذي كان أيضاً كثيف بنفس كثافة الذقن (شكل ٢١) كما ظهرت أيضاً أنواع من الشوارب الرفيعة وأسفلها لحية عبارة عن كتلة صغيرة من الشعر في منتصف الذقن .

### الملابس :

يلاحظ أن الملابس التي ظهرت على أنواع الخزف الإسلامي الإيرانية والتي كان يرتديها الرجال كانت عبارة عن أردية طويلة ، مفتوحة من عند الرقبة ، طولية الأكمام ، غير فضفاضة عليها زخارف نباتية محورة عن الطبيعة من نوع الارابيسك وأحياناً كانت تترنخ بواسطة أشرطة طولية تبدأ من أعلى الشوب إلى أسفله (شكل ١) كما زخرفت بعض الملابس بمنطاد متجاوزة كثيفة استعملت

على ملابس الرجال والنساء (شكل ١ ، ٥ ، ٢١) وأحياناً أخرى زخرفت الملابس بالأشرطة الطولية وبداخلها النقاط المتجاوزة (شكل ١) كما زخرفت الملابس أحياناً أخرى بزخارف هندسية متباينة منها أشكال نجمية وأشكال متعددة الأضلاع ومن الزخارف المثيرة للاهتمام على ملابس الآدميين المرسومة في موضوعات الخزف الإيراني زخارف هندسية تشبه رقعة الشطرنج (شكل ٤) كما كان المصور المسلم يرسم لوناً واحداً للرداء الذي يرتديه الآدميين في صوره أحياناً (شكل ٢٥) .

### الأرضيات والخلفيات :

حرص المصور الإيراني على الخزف أن يرسم أرضيات لتصاويره وأختلفت أشكال الأرضيات من صورة إلى أخرى فعلى سبيل المثال ظهرت الأرضية على هيئة قوس مستدير يدور مع جدران الصحن ، ويخرج منه فروع نباتية اشارة إلى أنه يمثل أرضية (شكل ١) كما ظهرت أرضية على هيئة دائرة كاملة تخرج منها أشكال نباتية (شكل ٢١) وظهرت أيضاً أرضية على هيئة فروع نباتية مدمجة يخرج منها شجرة طويلة (شكل ١١) وأحياناً أخرى يكتفى المصور بأن يرسم فروع نباتية ليدل به على شكل الأرضية (شكل ٥) أما بالنسبة للخلفية فلم تكن واضحة وضوح شكل الأرضية .

وقد أظهر المصور في شكل زخرفة في أعلى الصورة فتبعد وكأنها سحابة وأحياناً تبدو وكأنها ستارة من القماش تغطي الأشخاص ، والملاحظ أن الخلفية لم تظهر سوى على الصخون التي تعرض موضوعات قصصية (شكل ١) أما قطع الخزف التي تعرض منظراً تصويرياً فكانت عبارة عن أشكال فروع نباتية تظهر في نهاية الصورة ، أو زخارف من نوع الارابيسك تغطي خلفية لصورة (شكل ٢) على أن معظم الصور التي ظهرت على أوان خزفية وأباريق ضخمة لم يكن بها خلفيات (شكل ٣ ، ٤ ، ٥) .

### الأثاث :

ظهرت قطع الأثاث بشكل يتواءزى مع موضوعات الصور فعلى سبيل المثال نجد أن الموضوعات التي تعكس رسوماً لموسيقيين وموسيقيات كما نجد ظهور أشكال الآلات الموسيقية المختلفة (شكل ٢٠) كما ظهرت أشكال المقاعد مرتفعة عن الأرض بواسطة قوائم متباينة الارتفاع (شكل ١٩)

### الهالة :

ظهرت الهالة بشكل كبير حول رؤوس الأشخاص وكان بعضها مستديراً (شكل ١ ، ٢ ، ٥ ) والبعض الآخر مدبب من أعلى ( شكل ٢٣ ) وفي بعض الأحيان كانت أشكال الهالة غير منتظمة .

### نتائج البحث :

ومن خلال الدراسة الوصفية والتحليلية السابقة يمكن الخروج بالنتائج الآتية :

١ - أن ايران قد شهدت قيام مدرسة فنية للتصوير الاسلامي على الخزف ، وكانت مدرسة متكاملة للأركان .

٢ - أن هذه المدرسة قد ازدهرت بعد سقوط الدولة الفاطمية وهجرة عدد كبير من المصورين الفاطميين الى أنحاء العالم الاسلامي المختلفة ، ومنها ايران ومن هنا نلاحظ تشابه كبير جداً بين مدرسة التصوير الفاطمية ومدرسة التصوير الايراني على الخزف من حيث :

(أ) تناول المصور في كلا المدرستين موضوعات متشابهة .

(ب) تشابه تصميمات التصاویر على الخزف مع التصاویر الموجودة بالمخطوطات وكذلك الموجودة على مواد الفنون

التطبيقية مثل الخشب والمعادن والزجاج وهو ما وجدناه  
أيضا في المدرسة الفاطمية .

٣ — يبدو أن تصميمات التصاویر المنفذة على الخزف قد عملت من قبل مصوريين محترفين كانوا يرسمون موضوعات مختلفة تنفذ من قبل القائمين على زخارف الخزف بأنواعه المختلفة ، يؤكّد ذلك تشابه الموضوع التصويري على الخزف وعلى غيره من مواد الفنون التطبيقية .

٤ — يلاحظ أن مدرسة التصوير على الخزف كانت أكثر تقدماً بالمقارنة بمدرسة التصوير المعاصرة لها في المخطوطات ، وربما كان ذلك راجعاً إلى أن رعاة الفنون الذين شجعوا تروييق المخطوطات كانوا محدودين من حيث العدد بالقياس بعدد الذين يشترون منتجات الخزف، والفخار — وقد انعكس ذلك على الفنان المصور نفسه ، الذي أصبح يقبل على رسم موضوعاته التصويرية على الخزف والفخار بكثرة لضمان رواج وانتشار رسومه بين عدد أكبر من رعاة الفنون .

٥ — يبدو هناك علاقة وثيقة بين وظيفة القطع الخزفية وبين الشكل الذي صممت عليه ، وبين المنظر التصويري الذي يزخرفها ، بمعنى أن المصور المسلم كان يستعمل موضوعات قصصية كلما كان المتاح له مساحة كبيرة ، وهذا يدل على مهارة المصور المسلم وقدرته على التوفيق بين المساحة الممنوحة له والموضوع التصويري .

٦ — يبدو أن المدرسة السلجوقيّة التي قامت بمساعدة الفنان المسلم الذي هاجر من مصر إلى إيران بعد سقوط الدولة الفاطمية ، يبدو أن هذه المدرسة لعبت دوراً هاماً في اعطاء التصوير الإيراني

على الخزف شكله المميز أثناء العصر السلاجوقى والعصور  
الايرانية اللاحقة عليه في العصور المغولية والتيمورية .

٧ — ان العلاقة بين مدرسة التصوير على الخزف مرتبطة ارتباطا  
كبيراً بمدرسة التصوير على المخطوطات خاصة المدرسة العربية  
في ايران ويبدو أن هناك من الفنانين من عمل في كلا المجالين في  
وقت واحد ، يتضح ذلك من وحدة بعض الموضوعات وتشابه  
تصميماتها .

٨ — ان تأثيرات تواجد المغول في ايران قد ظهرت على الخزف بنفس  
القوة التي ظهرت بها هذه التأثيرات على المخطوطات وهذا أمر  
طبيعي ، فالفنان يعكس رغبة وذوق رعاة الفن .

## فهرس الأشكال

شكل (١) صحن من الخزف المينائى المتعدد الألوان ، يرجع الى ايران  
في القرن ٧ هـ / ١٣ م .

شكل (٢) سلطانية من الخزف ذى البريق المعدنى محفوظة بمتحف  
المتروبوليتان ، ترجع الى ايران في القرن ٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٣) صحن من الخزف المتعدد الألوان المعروف باسم الخزف  
المينائى المذهب ، يرجع الى قاشان في القرن ٧ هـ / ١٣ م .

شكل (٤) صحن من الخزف المينائى المذهب ، قاشان ، القرن ٧ هـ / ١٣ م .

شكل (٥) صحن من الخزف ذى البريق المعدنى ، ايران ، القرن  
٧ هـ / ١٣ م .

شكل (٦) سلطانية من خزف الرى ، ايران ، القرن ٧ هـ / ١٣ م .

شكل (٧) سلطانية من الخزف المرسوم بالالوان ، ايران ، القرن  
٣ هـ / ٩ م .

شكل (٨) سلطانية من الخزف المرسوم بالالوان ، ايران ، القرن  
٣ هـ / ٩ م .

شكل (٩) سلطانية من الخزف من نوع ( لقبى ) ، ايران ، القرن  
٥ هـ / ١١ م .

شكل (١٠) صحن من الخزف من نوع ( افتند ) ، ايران ، القرن  
٥ هـ / ١١ م .

شكل (١١) سلطانية من الخزف من نوع سلطان آباد ، ايران ، القرن  
٧ هـ / ١٣ م .

شكل (١٢) ابريق من الخزف ذى البريق المعدنى ، مدينة الرى ،  
ايران ، ٦ هـ / ١٣ م .

شكل (١٣) سلطانية من الخزف المعروف بـ ( لقبى ) ، ايران ، القرن  
٧ هـ / ١٣ م .

شكل (١٤) سلطانية من الخزف من نوع (اغتند) ، ايران ، القرن  
٥ هـ / ١١ م .

شكل (١٥) تمثال لصقر مزخرف بالبريق المعدني ، مدينة الرى ، ايران ،  
القرن ٧ هـ / ١٣ م .

شكل (١٦) تمثال لصقر مزخرف بالبريق المعدني ، مدينة الرى او مدينة  
ساوه ، ايران ، القرن ٧ هـ / ١٣ م .

شكل (١٧) أشكال توضح تفاصيل العيون للادميين والطيور .

شكل (١٨) ابريق من الخزف ، صنم عنقه على هيئة رأس طائر .

شكل (١٩) صحن من الخزف ذي البريق المعدني ، من العصر السلجوقى ،  
القرن ٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٢٠) صحن من الخزف الميناوى المذهب ، قاشان ، القرن  
٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٢١) صحن من الخزف ذي البريق المعدنى من انتاج مدينة الرى ،  
القرن ٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٢٢) ابريق من الخزف ذى البريق المعدنى ، مدينة الرى ، القرن  
٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٢٣) ابريق من الخزف ذى البريق المعدنى ، ايران ، القرن  
٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٢٤) صحن من الخزف ذى البريق المعدنى ، مدينة الرى ، القرن  
٦ هـ / ١٢ م .

شكل (٢٥) صحن من الخزف الميناوى ، مدينة ساوه ، مؤرخ بسنة  
١١٨٧ م .

شكل (٢٦) نماذج متعددة لتماثيل من الخزف ذى البريق المعدنى .

شكل (٢٧) نماذج لتماثيل من الخزف ذى البريق المعدنى .





شكل ( ١ )



شكل ( ٢ )



شكل ( ٣ )



شكل ( ٤ )



شكل ١٥١



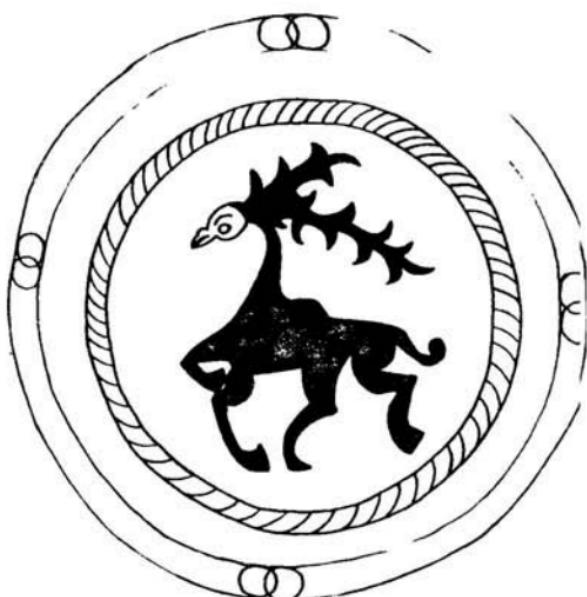
شكل ٦



شكل ( ٧ )



شكل ( ٨ )



شكل ١٩



شكل



شكل ١١



شكل ١٢



شكل ١٣



شكل ١٤



شكل ( ١٥ )

شكل ( ١٦ )





شكل ( ١٨ )



١٩ شكل



شكل ( ٢٠ )



٧١ شكل





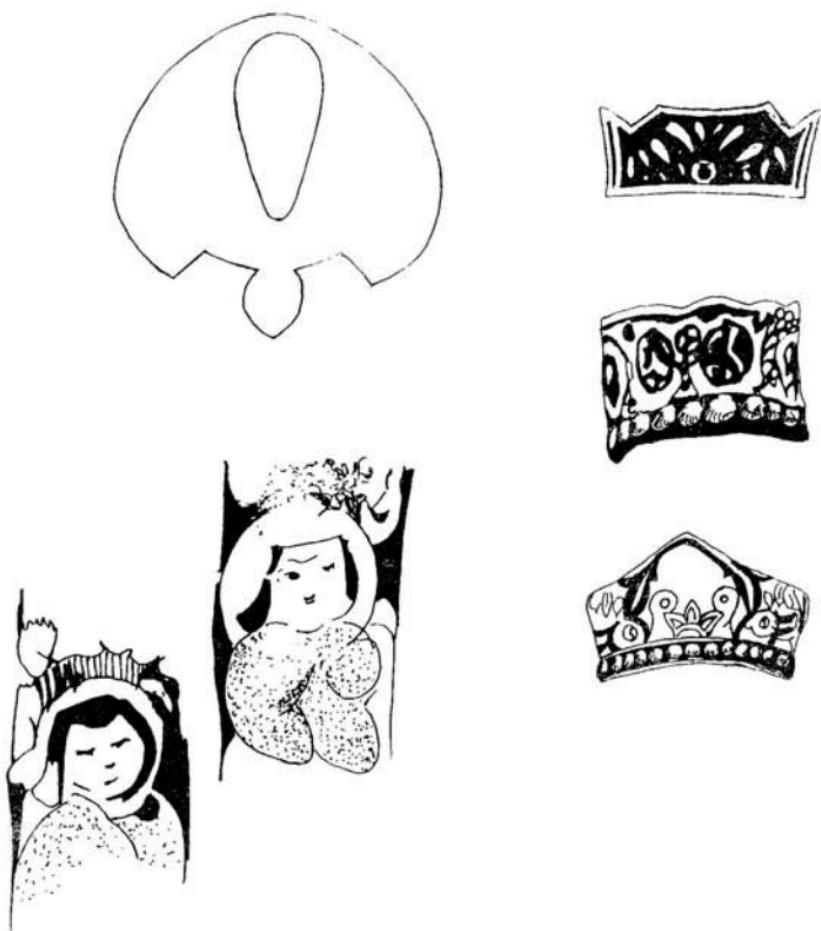
شكل ( ٢٣ )



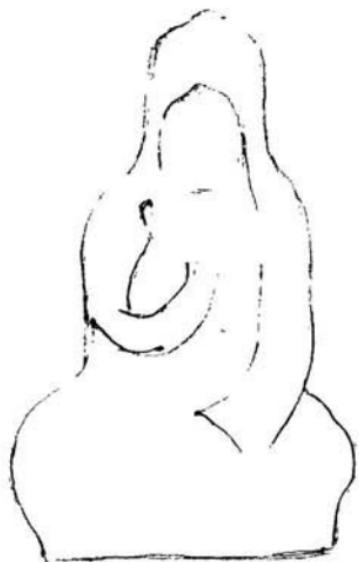
شكل ( ٢٤ )



شكل ( ٢٥ )



شكل ( ٢٦ )



## الفرق في كتابات المسلمين

### بين التجهيل والافتتان والرفسن (\*)

د. علاء عبد العزيز أبو زيد

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

جامعة القاهرة

تشهد أسواق الكتب فييناً عارماً من الكتابات التي تحاول أن تقدم تقييماً — من وجهة نظر إسلامية — لوقف الإسلام من مشكلات التحضر والتقدّم في العالم المعاصر وللدور المتوقع من المسلمين لعبه في مسيرة التقدم والرقي الحضاري في الوقت الراهن . فالآية الكريمة تقول : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف، الذين من قبلهم ولم يمكّن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ولبيدهم من بعد خوفهم أمناً يبعدوننى لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون » ( النور : ٥٥ ) .

ولقد خبر المسلمون في أوائل عهدهم بالاسلام تحقيقاً لوعدهم هذا . ولم يكن نجاح المسلمين في القضاء على الأنظمة السياسية غير الاسلامية القائمة في العالم المعروف وقتئذ هو المعيار الأوحد لتحقيق وعد الله ، بل كان المعيار الأهم هو انتشار الاسلام ذاته بين البشر وعزته وعلوته في الأرض .

ولكن مع تقدم الزمن حدث تقهقرًا في تسيد الاسلام هذا

(\*) قدم هذا البحث للندوة الرابعة لقسم التاريخ بكلية الآداب ، جامعة القاهرة بعنوان « المسلمين وأوروبا » في الفترة من ٣ - ٥ مارس ١٩٩١ .

على أرجاء العالم وانحسرت رقعة دار الاسلام لصالح رقعة دار الحرب ، والأهم من تقلص الهيمنة المكانية كان هو انحسار ثم ضياع التسييد الثقافي والفكري والحضاري . فبداية من القرن الخامس عشر الميلادي بوز الغرب ليكتب كل يوم أرضاً جديدة في ساحة الفكر والعلم في حين خيم الضعف العلمي والجمود على البلدان الاسلامية . ثلما وصلنا الى القرن التاسع عشر كان الغرب قد أضحت عنواناً للتقدم والرقي الحضاري في حين أصبح العالم الاسلامي عالمة على التخلف الاقتصادي والسياسي والتدحرج الاجتماعي والتراجي الثقافي والجمود الفكري .

فلقد أظهرت الحملة الفرنسية على المشرق (١٧٩٨)<sup>(١)</sup> تفوقاً ضخماً للغرب على الشرق في الأساليب العسكرية والمعادات القتالية . ولكن الأثر الذي أحدثته الهزيمة العسكرية كان أعمق في مغزاه من مجرد ظهور مدى تدهور فنون وأدوات القتال في الشرق الاسلامي . فالتدور العسكري ما كان الا ظهراً من مظاهر التدهور الحضاري وبحيث أصبح ماثلاً أمام أعين الشرق الاسلامي مدى الهوة الحضارية التي تفصله عن الغرب . فالتطور الحضاري الذي حققه الغرب في قرون كان فيها الشرق يغط في سبات عميق أصابته بصدمة الغافل الذي فتح عينيه وجأة على نور بهر . ولكن اذ كانت العين تطبق أجنانها كرد فعل أول للنور البهر ، الا أنها ما تلبث أن تفتحها مرة أخرى محاولة

(١) يرى د. الدبيب أن الحملة الفرنسية وان كانت قد بدأت بمصر الا أنها كانت تستهدف الشرق كله وتعتبر مصر بوابتها اليه ، ومن ثم هو يفضل أن يسمى بها الحملة الفرنسية على المشرق . راجع : عبد العظيم محمود الدبيب ، المنبع في كتابات الغربيين عن التاريخ الاسلامي ، سلسلة كتاب الامة ، ( قطر : مؤسسة الخليج للنشر والطباعة ، ط ١ ، ١٤١١ هـ ) ،

أن تتأمل وأن ترى كى يدرك العقل . وكان هذا هو حال الشرق الاسلامى والذى بدأ المتنمون اليه محاولات التعرف على الغرب والاحتلال بحضارته<sup>(٢)</sup> . وسرعان ما أظهر الاحتكاك بالحضارة الغربية للمفكرين المسلمين مدى تدنى حالة البلدان الاسلامية فثارت في عقولهم وضمائرهم علامات استفهام شتى دارت كلها حول سؤال ذى شقين :

### لماذا تأخر الشرق الاسلامى ، وكيف يمكنه أن يسترد سمهو الحضارى مرة أخرى ؟

وفي محاولة للرد على هذا التساؤل المزدوج سود المفكرون ابتداء من القرن التاسع عشر خاصة أوراقاً أغرت سوق الكتب بspread من الكتابات هي في جوهرها محاولات للبحث عن الذات ومعرفتها . وتميزت محاولات البحث عن الذات تلك رغم تنوعها بل وتناقضها بخصائصتين ، الأولى أنها كلها في محاولاتها التشخيصية للأزمة العالم الاسلامي وفي وصفتها العلاجية لاحواله المتدحورة دائمًا مما تتمثل الغرب لتحدد موقفاً منه أما بالطرف في رفضه أو بالطرف في قبوله ، مع تتويعات من الرفض والقبول تتعدد درجة اقترابها أو بعدها عن هذين الحدين المتطرفين بمقدار

---

(٢) يرى انور الجندي أن الصحوة الفكرية في الشرق الاسلامي سبقت مقدم الحملة الفرنسية بحوالى أربعين عاماً حيث يؤرخ بدايتها بظهور الحركة الوهابية . وإذا كانت الحركة الوهابية ، في نظر العديد من ، أول محاولة جادة لاحياء روح الاسلام الصحيح ، الا أنها قد اهتممنا بالاشارة بصفة خاصة الى الحملة الفرنسية على أساس أن الصدمة الحضارية التي أحثتها هي التي وجهت اهتمام المسلمين لا الى احياء الاسلام وحسب ، ولكن الى عقد مقارنة بين احوالهم وأحوال الغرب . وهذا هو محور البحث الأساسي .

راجع : انور الجندي ، الفكر العربي المعاصر في حركة التعرّف والتبيّنة الثقافية ( بيروت : مطبعة الرسالة ، د. ت. ) ص ١ - ٢ .

ميلها الى رفض معطيات الحضارة الغربية أو قبولها . أما الخصيصة الثانية المميزة لهذه الكتابات فهي أنها كلها في محاولتها البحث عن الذات ، وبغض النظر عن موقفها من الغرب هل هو موقف رفض أو قبول ، تنظر الى الماضي وتعود الى التاريخ الاسلامي فتتعدد له دورا ووظيفة في خطة النهوض لتحقيق الذات .

ولقد صبت محاولات معرفة الذات تلك في تيارين فكريين رئيسيين ، الأول رافض الغرب وكل ما يمثله وما يأتى منه بوصفه فسادا لأنه نبت في تربة الكفر ، وهو تيار يعتنى أبعد حد بالتراث الاسلامي ويدعوا الى بعثه حيا من جديد . أما التيار الثانى فأصحابه مفتونون بالحضارة الغربية مؤمنون بأن العمل على تمثل كل ما تجسده تلك الحضارة هو السبيل الوحيد لتقدير المسلمين وترقيهم ، وهو تيار يدعو الى الافادة من التاريخ الاسلامي في تحقيق عملية الترقى تلك ولكن يرى أن تكون تلك الافادة بمعنى معين ومحدد .

وتهدف هذه الورقة الى دراسة تصور هذين التيارين للكيفية التي يمكن أن تتم بها نهضة العالم الاسلامي خاصة فيما يتعلق بموقفهما من الغرب وما يمثله من تحد . ولقد دفعنا هذا الاستحضار الدائم للغرب في كتابات المسلمين المعاصرين الى اضافة جزء نمطي ل بهذه الدراسة نلتمس فيه معالم تيار آخر برع في كتابات المسلمين في العصور الوسطى يتسم بعدم الاهتمام بالعالم غير الاسلامي وعدم الوعى بضرورة التعرف عليه وذلك لنحاولفهم أسباب هذا الجهل أو التجاهيل بالغرب في العصور الوسطى مالقارنة بما هو الحال عليه في العصر الحاضر .

و قبل أن أشرع في الكتابة حول هذه التيارات الثلاث أود أن أورد ملاحظتين منهاجيتين . أما الملاحظة الأولى فتتعلق بهدف هذه الورقة . فقد يرى البعض أن التوصل الى تحديد أمين للكيفية

التي يتواجد بها الغرب في عقول المسلمين يتطلب مسحا شاملاً لكل ما أفرزته قريحة المسلمين على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان وان المنهج الانتقائي الذي التزمته لا يفي بهذا الغرض . ولكنني أسارع بالتأكيد على أن هدف هذه الورقة ليس هو سبر أغوار العقلية المسلمة باطلاق لنرى ماذا تفهم من الغرب والا كان تحليل كتابات كل المسلمين في كافة مجالات المعرفة أمراً وأجباً ، ولكن غاية ما تأمل اليه هذه الورقة هو تحديد معالم تيارات فكرية اسلامية فيما يتعلق بال موقف من الغرب ، ثم انتقاء نماذج من الكتابات المثلثة تمثيلاً جيداً للمعالم الرئيسية لكل تيار ودراستها .

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بنوعية الكتابات التي أرتائنا الرجوع إليها في دراستنا لهذه التيارات الثلاث . فالكتابات التي تبحث في موقف العالم الاسلامي من الغرب وحضارته تتبع بتنوع تخصصات الباحثين المهتمين بهذه القضية . ولقد اخترنا - لطبيعة انبيةة العلمية الموجه إليها هذا البحث - أن ننظر في كتابات التاريخ الاسلامي على وجه التحديد أو في كتابات رجال الفكر والأدب - الذين كان لهم وجهة نظر خاصة في كيفية توظيف التاريخ الاسلامي لخدمة قضية النهضة .

## ١ - تيار التجهيل : العالم غير الاسلامي في كتابات مؤرخي العصور الوسطى المسلمين :

استطاع المسلمون أن يفتحوا في زمن قصير مناطق كانت مهدًا للمنجزات الفكرية المعروفة في العالم آنذاك . فلما انتهى عهد الفتوحات الاسلامية وبدأ التطلع إلى الاستقرار تبني المسلمين هذه المنجزات الفكرية وبدأوا يبنون حياة فكرية جديدة دونها فيها علوم عدة ، واستغرقت فترة التكوين لثلاث العاوم القرون الثلاث الأولى للإسلام ، وكان التاريخ هو أحد تلك العلوم الناشئة .

ولقد نشأ علم التاريخ ، مثل غيره من العلوم الاسلامية الوليدة في بداية الاسلام ، لا بوصفه علما مستقلًا قائماً بذاته بل بوصفه أحد أفرع المعرفة الخادمة للشريعة من جانب<sup>(٣)</sup> والمرتبطة بالقرآن من جانب ثان والذى أصبح ، بصفته كلام الله ، بؤرة اهتمام و مجال بحث كل الساعين وراء العلم<sup>(٤)</sup> . ولقد أثرت طبيعة هذه النشأة على طبيعة المادة التاريخية المدروسة وعلى تحديد مسار التوجهات الأولى لدارسي التاريخ . فمن جانب أول نجد أن النظر إلى التاريخ بوصفه مطيّة لخدمة الشريعة قد ساهم إلى حد كبير في توجيه الاهتمام إلى جمع المادة التاريخية المتعلقة بسيرة الرسول وبالغازى والسير وباجماع الأمة وبآراء وأحكام علمائها<sup>(٥)</sup> . ومن جانب ثان نجد أن ارتباط التاريخ بالقرآن

(٣) انظر : محمد عبد الغنى حسن ، علم التاريخ عند العرب (القاهرة : مؤسسة المطبوعات الحديثة ، ١٩٦١ ) ، سلسلة مع العرب (٩) ، ص ١٦ - ١٩ .

(٤) فرانز روتثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة صالح أحمد العلي (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ) ، ص ٤١ .

(٥) عبد العزيز الدورى ، بحث في نشأة التاريخ عند العرب (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠ ) ، سلسلة نصوص و دروس (١٠) ، ص ١٨ وما بعدها و ص ٥٧ .

قد أدى إلى اهتمام المؤرخين بالقترب القرآني لاحادث التاريخ، تمثلهم لهذا المقرب • فلقد جاء القرآن بنظرة جدية إلى الماضي وعاد القصص التاريخي في القرآن إلى احداث بدء الخليقة والى أحوال الأمم والشعوب السابقة وذلك لابراز العبر الدينية والخلقية التي تتطوّر عليها تلك القصص ، هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى فإن القرآن قد شدد على مفهوم توالي النبوات مؤكداً أنّ نبی الاسلام هو الحلقة الاخيرة في سلسلة تتكون من أنبياء ورسل عديدون بشروا جميعاً برسالة واحدة ولكن محمدًا صلى الله عليه وسلم تمماً وختماً<sup>(٦)</sup> • ولقد أدى اندفاع المؤرخين المسلمين الى تمثيل المقرب القرآني للتاريخ الى اعلانهم أن الوظيفة الأساسية للأدلة دراسة تاريخية هي اظهار العبرة والموعظة والقدوة والاسوة<sup>(٧)</sup> • وهذا بدوره أدى الى توجيه اهتمامهم الى تواریخ الأمم السابقة على ظهور الاسلام<sup>(٨)</sup> • ثم أن رغبتهم تلك في تمثيل المقرب القرآني للتاريخ أدى الى تبنيهم فكرة تكامل النبوات ووحدة الرسالة السماوية • وهذا بدوره أدى الى توجيه اهتمامهم نحو تاريخ الانبياء وتواتي الرسالات لاظهار وحدة الأديان وسمو الدين الاسلامي بوصفه خاتم الرسالات السماوية<sup>(٩)</sup> فكان المقرب القرآني للتاريخ والذى يهتم بتاريخ الأمم وبتاريχ الأنبياء والرسالات قد ولد اهتماماً لدى المؤرخين المسلمين بأحداث العالم وقد الى تكون

---

(٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٧) محمد عبد الفنى حسن ، علم التاريخ عند العرب ، م.س.ز ، ص ١٠ .

(٨) يؤكّد تأثير القرآن على توجهات الابحاث التاريخية في هذا المقام ان المؤرخين الفقهاء على وجه الخصوص اقتصرّوا في تأريخهم للامم السابقة على الاسلام على الام المذكورة في القرآن . راجع : روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، م.س.ز ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٩) الدورى ، بحث في نشأة علم التاريخ ، م.س.ذ ، ص ١٨ .

نظرة عالمية لديهم<sup>(١٠)</sup> . وأفرز هذا أدباً يُعرف بالتّواريـخ  
الـعـالـمـيـة<sup>(١١)</sup> .

و لكن نظرة على هذا الأدب الإسلامي القديم المعروف بالتّواريـخ  
الـعـالـمـيـة توضح أن هذه النـزعـةـ العـالـمـيـةـ للمـؤـرـخـينـ المـسـلـمـيـنـ والـتـىـ هـىـ  
تـبـيـراـ عنـ اـهـتـمـامـ بـالـشـعـوبـ الـأـخـرىـ قدـ اـقـتـصـرـتـ عـلـىـ فـتـرـةـ ماـ قـبـلـ  
ظـهـورـ الـاسـلامـ . فـتـوارـيـخـ الـعـالـمـ التـىـ كـتـبـاـ هـؤـلـاءـ المـؤـرـخـونـ هـىـ  
جـلـيـطـ مـنـ تـارـيـخـ أـهـلـ الـكـتـابـ وـالـفـرـسـ وـعـربـ الـجـاهـلـيـةـ إـلـىـ حدـ ماـ ،ـ  
هـذـاـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـأـمـمـ ،ـ أـمـاـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـرـسـالـاتـ وـالـأـنـبـيـاءـ فـهـىـ  
تـذـهـبـ إـلـىـ بـدـءـ الـخـلـيـقـةـ فـتـبـدـأـ بـهـ تـأـرـيـخـهاـ ثـمـ تـنـتـهـىـ بـظـهـورـ رـسـالـةـ  
الـاسـلامـ<sup>(١٢)</sup> . وـاـذـاـ كـانـ تـوقـفـ التـوارـيـخـ الـاسـلامـيـةـ الـعـالـمـيـةـ فـيـ  
شـقـهاـ الـمـتـعـلـقـ بـالـنـبـوـاتـ عـنـ ظـهـورـ مـحـمـدـ مـفـهـومـاـ ،ـ الاـ أـنـ اـقـتـصـارـ  
تـأـرـيـخـهـاـ لـاـمـ غـيرـ الـاسـلامـيـةـ عـلـىـ تـلـكـ السـابـقـةـ عـلـىـ ظـهـورـ الـاسـلامـ  
يـضـبـحـ فـيـ حـاجـةـ إـلـىـ تـبـرـيرـ .

وـاـذـاـ كـانـ قـدـ ذـكـرـنـاـ قـبـلـاـ أـنـ المـقـرـبـ الـقـرـآنـيـ لـلـتـارـيـخـ قدـ اـثـرـ  
عـنـ اـدـرـاكـ الـمـؤـرـخـينـ الـأـوـلـ بـالـتـارـيـخـ وـوـظـيـفـتـهـ وـحدـدـ لـهـمـ بـالـتـالـيـ  
مـعـالـمـ الـمـادـةـ الـتـارـيـخـيـةـ التـىـ يـسـعـونـ وـرـائـهـاـ وـيـدـرـسـونـهاـ ،ـ فـانـهـ  
بـضـحـىـ مـنـ الـمـنـطـقـىـ أـنـ نـبـحـثـ عـنـ تـبـرـيرـ اـقـتـصـارـ اـهـتـمـامـهـمـ بـالـشـعـوبـ  
غـيرـ الـاسـلامـيـةـ عـلـىـ فـتـرـةـ السـابـقـةـ عـلـىـ ظـهـورـ الـاسـلامـ فـيـ  
الـقـرـآنـ ذـاتـهـ ،ـ وـهـنـاـ تـضـحـىـ الـمـلاـحظـةـ الـعـابـرـةـ التـىـ أـورـدـهـاـ رـوزـنـتـالـ  
ذـاتـ مـعـنـىـ خـاصـ حـيـثـ قـرـرـ أـنـهـ بـالـمـقـارـنـةـ بـالـاـشـارـاتـ الـقـرـآنـيـةـ الـكـثـيرـةـ

(١٠) المرجع السابق ، ص ٣٣ ، ١٣٥ .

(١١) روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، م.س.ذ ، ص ١٨٣  
وـماـ بـعـدـهـاـ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٨٣ - ١٨٤ ، الدورى ، بـحـثـ  
فيـ نـشـآـةـ ، مـ.سـ.ذـ ، صـ ١٨ـ .ـ رـاجـعـ أـيـضاـ :ـ عـمـادـ الدـينـ خـليلـ ، حـولـ  
اعـادـةـ كـتـابـةـ التـارـيـخـ الـاسـلامـيـ (ـ الدـوـحةـ :ـ دـارـ الثـقـافـةـ ، طـ ١ ، ١٩٨٦ـ )ـ ،ـ  
صـ ١٣١ـ - ١٣٢ـ .

جداً إلى أحداث الأمم الماضية والرسول السابقين ، فإنه فيما يتعلق بالأحداث العالمية المعاصرة فإنه لم يشير إليها الامرية واحدة وذلك في سورة الروم وفي معرض التبؤ بنتيجة النزاع بينهم وبين الفرس « ألم غلبت الروم وهم من بعد غلبيهم سيعذبون في أدنى الأرض » ( الروم : ١ - ٣ ) . هذا على الرغم من الإشارات القرآنية المتكررة لأحداث معاصرة تتعلق بالرسول وبجماعة المسلمين <sup>(١٣)</sup> . فهذا المقرب القرآنى للأحداث التاريخي المعاصر ، العالمية وغير العالمية الخاصة بالأمة الإسلامية وحدها ، يفسر لنا لماذا ركز المؤرخون المسلمين الأول اهتمامهم — إذا ما وصلوا إلى مرحلة ظهور الإسلام وما بعدها — على الأحداث المتعلقة بالأمة الإسلامية وحسب دون أي محاولة للتعرف على الأمم الأخرى المعاصرة ودون أدنى اهتمام بما كان يحدث في مناطق أخرى من العالم .

فإذا كان الاهتمام بأحوال وخبرات الأمم الأخرى هو لاستمداد العبرة والوعظة من مخالفة أمر الله ، فإن استعراض تاريخ الأمم السابقة على الإسلام يفي بهذا الغرض لأن أمة المسلمين هي الأمة التي خلفت الأمم السابقة لتمضي أمر الله وسنته في خلقه .  
وإذا كان الاهتمام بتواريix الأمم الأخرى هو لتأكيد معنى وحدة الرسالة السماوية فإن استعراض تواريix الأمم السابقة أيضاً يفي بالغرض في هذه الجانب لأنه إذا كانت رسالة الإسلام هي أسمى من كل ما سبق من رسالات سماوية فهي بالتأكيد أسمى من أي من الأشكال الموجودة عليها تلك الرسائل في الزمن المعاصر لهم . فلقد ساد المسلمون إذن شعور بأن أعمالهم وشئونهم دون

---

(١٣) روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، م.س.ذ ، ص

سواء تتحقق كل العناية لأن دينهم هو الدين كل الدين وحضارتهم  
هي الحضارة كل الحضارة<sup>(١٤)</sup> .

سيطر من ثم تيار واضح على الكتابات التاريخية في العصور الوسطى الإسلامية يمكن أن نطلق عليه تيار التجهيل فيما يتعلق بالشعوب والأمم غير الإسلامة المعاصرة . ولقد مثل هذا التيار مؤرخون عظام من أمثاله الطبرى واليعقوبى والمسعودى وابن الأثير وأبو الفدا وابن كثير والمقرىزى وابن العماد وابن تغريبى<sup>(١٥)</sup> . وكان من معالم هذا التيار كتابة تواريخ عالمية تبدأ بمرحلة بدء الخليقة وتورد خليطاً من تواريХ الأمم السابقة على الإسلام المذكورة في القرآن على وجه التحديد مثل اليهود والمسيحيين والفرس وذلك في شكل قصص تخدم الغرض العام للتاريخ وهو العبرة والموعظة بالإضافة إلى ذكر أنبيائهم ورسلهم حتى إذا ما وصلوا إلى الأحداث المعاصرة ظهر واضحأثر شعورهم بأهميتهم كامة على نظرتهم للعالم غير الإسلامي المعاصر لهم فلا نجد أدنى اهتمام في هذه التواريХ العالمية بما كان يجرى في هذا العالم من أحداث ولا نستطيع رصد أي محاولة للتعرف على تاريخ الشعوب المعاصرة أونظم حكماتها<sup>(١٦)</sup> .

ولقد لاحظ بعض المؤرخين المعاصرين أن شعور مؤرخي العصور الوسطى المسلمين هذا بأهميتهم كامة وعدم اهتمامهم بالشعوب الأخرى المعاصرة قد أثر على أساليب كتابتهم ومنهجهم في التعامل

(١٤) الدورى ، بحث في نشأة ، م.س.ذ ، ص ١٨ ، ١٣٢ ،  
جمال الدين الشيبال ، التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوروبي  
في عصر النهضة (بيروت : دار الثقافة ، د.ت ) ص ١٣ .

(١٥) خليل ، حول اعادة ، م.س.ذ ، ص ٥١ - ٥٦ ، ١٣٦ ،  
روزنثال ، علم التاريخ ، م.س.ذ ، ص ١٨٤ وما بعدها وص ٢٠٦ .

(١٦) الدورى ، بحث في نشأة ، م.س.ذ ، ص ١٣٢ .

مع المادة حيث سيطر على أصحاب هذا التيار النزعة التجميعية التي تهتم بغير اد كل خبر أو حادثة خاصة بالتاريخ الاسلامي على حساب النوعية والقدرة على الاختزال<sup>(١٧)</sup> . ذلك أنهم كانوا منشغلين أساساً باستيعاب أكبر كم من الأخبار وبالحافظة على كيفية اتصالها لأنهم كانوا يهدفون إلى حفظ كل ما يمكن حفظه عن المسلمين<sup>(١٨)</sup> . وهذا الاهتمام بالتوسيع الكمي فيما يتعلق بتاريخ المسلمين لم يوازن أى محاولة تحليلية للأحداث التاريخية الماضية أو المعاصر تهتم بالتوصل إلى صياغة فكرة إنسانية إسلامية عن العالم<sup>(١٩)</sup> .

ولقد ساد هذا التيار الذي ينظر إلى المناطق التي لا يسودها الاسلام بوصفها أقاليم يسكنها كفار متربرون لا يستحقون الاهتمام والدراسة حتى القرن الخامس عشر الميلادي تقريباً<sup>(٢٠)</sup> فلم يعني المؤرخون المسلمون بهذه المناطق وساكنتها الا بالقدر الذي أرخوا به للمعارك الحربية التي دارت بين الطرفين في محاولة لحمل رسالة الاسلام اليهم . فكان وصف المعارك الحربية مع الروم البيزنطيين ومع الوثنين ثم مع الصليبيين بعد ذلك<sup>(٢١)</sup> . ولقد أسهب المؤرخون المسلمون ، على سبيل المثال ، في وصف المعارك الحربية الصليبية كبيرة وصغيرها وكذا ما وآكبها من معاهدات ومهادنات الا أنهم ورغم الاجتياح الصليبي للاراضي الاسلامية وتكونينهم امارات بها

(١٧) خليل ، حول اعادة ، م.س.ذ ، ص ١٢ .

(١٨) عبد المنعم ماجد ، التاريخ السياسي للدولة العربية ( القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ ) ، ج ١ من ٢١ .

(١٩) الدورى ، بحث في نشأة ، م.س.ذ ، ص ١٢ - ١٣ ، روزنثال ، علم التاريخ ، م.س.ذ ، ص ٢٠٦ .

(٢٠) الشيال ، التاريخ الاسلامي ، م.س.ذ ، ص ١٣ ، روزنثال ، علم التاريخ ، م.س.ذ ، ص ٢٦ .

(٢١) الشيال ، التاريخ الاسلامي ، م.س.ذ ، ص ١٣ - ١٤ .

وتواجههم عليهما قرابة مئتين من الزمان ، لم يحاولوا باستثناء حالات نادرة — المعرف على تاريخ الفرنج — كما أسموه — أو على نظمهم السياسية أو أحوالهم الاجتماعية في محاولة منهم لفهم هذا العدو<sup>(٣٣)</sup> .

وإذا أردنا أن نبحث عن سبب لاستمرار هذا التجهيل رغم تزايد المواجهات والاحتكاكات العسكرية بين العالم الإسلامي والعالم غير الإسلامي والتي لم تعد نتائجها العسكرية مرضية دائمًا للجانب الإسلامي خلافاً لما كان عليه الحال في عصر الفتوحات الأولى ، لذكرنا مفهوم التحدى والاستجابة . والتحدي هنا لا يعني به التحدى العسكري ؛ فهو كان قائماً ، وإنما يعني به التحدى الحضاري . خالمة الإسلامية لم تشعر رغم الهزائم العسكرية المتكررة على أيدي غير المسلمين بأنهم يشكلون أي تحدٍ حضاري لها يدفعها إلى الشعور بأنها تفقد تسيدها لصالح أمة أخرى بما يجعلها تسعى إلى فهم لماذا يحدث هذا وبالتأني إلى فهم هذه الأمة الأخرى ومحاولة التعرف عليها . وقد يكون مفيداً في هذا المقام أن نشير إلى أن عدم اهتمام المسلمين بالتعرف على العالم غير الإسلامي في فترة العصور الوسطى قابله على الجانب الآخر محاولات مستمرة من جانب غير المسلمين للتعرف على المسلمين وعلى الإسلام كدين وحضارة .

فالهزائم العسكرية النظم غير الإسلامية أمام زحف الجيوش الإسلامية فتح الباب أمام الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية لتهيمن على شعوب كانت تدين بال المسيحية . وهذه الهيمنة الحضارية والثقافية والدينية بالتحديد هي التي حررت في غير المسلمين — خاصة

١٤١ .  
٢٢) المرجع السابق ، ص ٦٨ - ٦٩ ، يذكر كل من الشيال وروزنثال كتاباً مفقوداً المؤرخ حلبي الفه بعد وصول الحملة الصليبية الأولى وينم عنوانه عن تضمينه معلومات عن الفرنجة . ولقد وردت الاشارة إلى هذا الكتاب في كتاب ابن ميسير عن الوزارة في مصر . راجع : الشيال ، التاريخ الإسلامي ، م.م.ذ ، ص ٦٨ - ٦٩ ، روزنثال ، علم التاريخ م.م.ذ من ٩٠ هامش .

المسيحيين — شعوراً ب مدى عمق التحدى الذى يمثله الاسلام .  
و استجابة لهذا التحدى الحضارى الذى يمثله الاسلام جاء رد  
ال فعل المسيحي في شكل محاولة جادة للتعرف على مصادر قوة الاسلام  
وعلى أهدافه وتوجهاته السياسية ، فالهزائم العسكرية الموقالية على  
أيدي المسلمين لم تكن هي اذن الأزمة الحقيقية التي عاشها العالم  
غير الاسلامي والتي دفعته الى محاولة التعرف على العالم الاسلامي —  
فكان من المهم جداً لغير المسلمين أن يجدوا اجابة على سؤال محوري  
كان هو بؤرة أزمتهم : لماذا يتسيّد الاسلام ويعلو رغم أنه — من  
 وجهة نظرهم — ليس الدين الحق ورغم أنه يقوم على قاعدة زائفة  
من المعتقدات والقيم<sup>(٢٣)</sup> . محاولتهم الاجابة على هذا السؤال  
هي التي أدت الى محاولتهم التعرف على الاسلام وأدت الى تدوينهم  
ما فهموه في كتابات كثيرة ومتعددة اذا كان بعضها أو كثيرها ينم  
عن فهم مشوه للإسلام ولأسباب تفوقه إلا أن ما يهمنا هو أنها  
تؤكد أن التحدى الحضارى أكثر منه التحدى العسكري — أو  
المتولد عن التحدى العسكري — هو الذي يستثير دائماً رد الفعل  
الاستجابي لدى الطرف الآخر .

ومن ثم نستطيع أن نخلص من هذا الى أن مؤرخي العصور  
الوسطى المسلمين ، ورغم الهيمنة المسيحية على العالم الاسلامي  
شرقه وغربه بداية من القرن الثاني عشر ورغم الهزائم العسكرية  
المترابطة أمام حركات الاسترداد المسيحى ، الا أن استمرار  
شعورهم بالاستعلاء الحضارى اذا ما قارنوا أنفسهم بالكافار  
المتبررين حال دون شعورهم بأن العالم غير الاسلامي يمثل أي تحدى  
 حقيقي لهم يدفعهم الى مواجهته والاستجابة له بمحاولة التعرف عليه  
لتتحديد سبل التصدي له .

---

Albert Hourani, " Islam and the  
Philosophers of History ", Middle Eastern Studies 3 ( April 1967 ),  
pp. 207 - 208.

## ٢ - تيار الافتتان بالغرب وحضارته في كتابات المسلمين المعاصرة :

استمر شعور المسلمين باستعلائهم الحضاري حتى نهايات القرن الخامس عشر أو بدايات القرن السادس عشر عندما بدأ مشعل الحضارة ينتقل بطريقاً ولكن حثيثاً إلى الغرب الذي واجه المتنمون إليه تحدي الإسلام الحضاري بمحاولة الفهم ثم بنقل وتبني سبل وأساليب وأدوات العلم والحضارة .

ولم ينتبه المسلمون إلى ما ظل يحدث طوال ثلاثة قرون حيث دخلوا في سبات عميق استفتقوا منه على دقات طبول الحرب والغزو العسكري الغربي لهم . وكان التاريخ يعيده نفسه ، أدرك المسلمون ، كما أدرك الغربيون من قبل ، أن الهزيمة العسكرية النكراء هي مؤشر على مدى التدنى الحضاري الذي انحدروا إليه بالمقارنة بما وصل إليه الغرب بواقعه . فكان التحدي وكانت الاستجابة بمحاولة التعرف على أسباب تفوق الغرب . وكانت الأسئلة التي طرحتها الغربيون في كتبهم عن الإسلام في العصور الوسطى هي ذاتها ما طرحة المسلمون في كتبهم عن الغرب ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر خاصة : لماذا يتقدم الغرب ولماذا يتأخر الشرق الإسلامي ، هل العيب في الإسلام أم العيب في المسلمين وفي عدم تمسكهم بالإسلام الحق ؟

ومن أبرز تيارات الاستجابة للتحدي الغربي الصاعد نياراً افتتن بالغرب حين حاول التعرف عليه وعلى حضارته فنادى بأن الشرق الإسلامي يتأخر لأنه لا يأخذ بأسباب الحضارة الغربية ولا يتمثل معطياتها وأكد أنصاره أن المسبيل الوحيد المتاح أمام الشرق الإسلامي كى ينهض هو أن يترك النظر إلى الماضي ويتخلى عن الدعوة إلى البحث عن الذات فيه لأن هذه ما هي إلا دعوة

إلى الجمود والغياب عن روح العصر والواد للاتجاهات المستقبلية  
المتمرة<sup>(٤)</sup> .

وربما كانت الطريقة التي اتبعها المؤرخون الأوائل في كتاباتهم ذات أثر غير هين في رفض أصحاب تيار الافتتان بالغرب للتراث التاريخي الإسلامي ومعطياته ودفعتهم إلى الالتفات بشدة نحو الغرب ومعطياته . ونحن نجد إشارة إلى هذا في المساجلة التي دارت بين ده حسين مؤنس وساطع الحصري في بداية الخمسينات حيث هاجم الأول التاريخ الإسلامي لكونه : «أريحا منقطعاً محروماً من الترابط والانسجام على خلاف التاريخ الغربي الذي يتمتع باتصال طبيعي بين العصور وكأنه نهر متصل المجرى » . ولقد رد ساطع الحصري على ده حسين مؤنس مؤكداً أن التاريخ الإسلامي لا يعاني من هذه النقصانات وإنما هي الطريقة التي كتب بها هذا التاريخ<sup>(٥)</sup> .

ولقد أكد نبيه أمين فارس على هذا المعنى حين انتقد مقترب المؤرخين المسلمين الأول إلى التاريخ والذي يركز على تاريخ الاسر وينزع إلى تجميع وتركيز الأحداث دون تحليل ولا يحاولربط أحداث التاريخ الإسلامي بأحداث تاريخ العالم المحيط به والذي هو جزء لا يتجزأ منه . ويخلص فارس إلى أن هذا المقترب في كتابات المؤرخين الأول هو من أهم الأسباب التي تتفرق المسلم من تاريخه ومن حضارته ومن ذرائه وتدفعه إلى الحضارة الغربية دفعاً بوصفها المثل الحضاري الأعلى<sup>(٦)</sup> .

ويتضح مما سبق مدى الارتباط الواقع في أذهان أنصار هذا

(٤) خليل ، حول إعادة م.س.ذ ، ص ١٦ .

(٥) راجع : انور الجندي ، المساجلات والمارك الأدبية في مجال النكر والتاريخ والحضارة ( القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٧٢ ) ، ص ٢٢٣ .

Nabih Amin Faris, "The Arabs and Their History", (٦)  
The Middle East Journal 8 ( Spring 1954 ), pp. 158 - 159.

التيار بين التوجه نحو الغرب والمذعوة الى الأخذ عنه من جانب وبين رفضهم للتراث التاريخي الاسلامي على الأقل في الصورة التي ظهر بها في كتابات المؤرخين الأول وعديد من المؤرخين المعاصرين . ومن ثم نجد أنه يصعب الفصل عند تناول ممثلي هذا التيار بين محور دعوتهم الى نهضة الشرق ، وهو الأخذ عن الغرب ، وبين آرائهم المتعلقة بقضية التراث التاريخي الاسلامي وبالوظيفة التي يعيّنونها له ، ان أرتأوا أن تكون له وظيفة ، في تحقق نهضة الشرق المأمولة . فنبنيه أمين فارس على سبيل المثال ينبه الى أن التاريخ الاسلامي في حاجة الى اعادة كتابة كاملة تتتجاوز السرد الممل للتاريخ والتجميع غير الهدف للأحداث وتعمل على ايجاد اثروابط بين أحداثه وأحداث التاريخ العالمي لتحديد موقعه من تاريخ البشرية الثقافي والاجتماعي والاقتصادي وليس السياسي فحسب<sup>(٢٧)</sup> .

ويؤكد فارس انه حتى تتم عملية اعادة كتابة التاريخ الاسلامي على الصورة التي يراها فان المسلم ليس أمامه حتى في حالة رغبته التعرف على تراثه الحضاري الا اللجوء الى الكتابات الغربية التي تتناول هذا الموضوع بمنهج علمي وبقدرة على تمثل الروح التي حركت هذه الحضارة<sup>(٢٨)</sup> .

ولا يجب أن تحملنا دعوة فارس الى ضرورة اعادة كتابة التاريخ الاسلامي الى تصور أنه يعني أنه اذا ما تحقق هذا فانه سيكون ممكنا للمسلم أن يحقق نهضته بتمثل معطيات ماضيه بعد أن يفهمها على وجهها الصحيح المشرق . ففارس عندما طالب باعادة كتابة التاريخ الاسلامي انما كان يرتئى له وظيفة مخالفة تماما . ففارس يؤمن بنظرية الدورات في التاريخ ووفقا لهذه النظرية فان الحضارة الاسلامية جاء عليها الدور لتحمل مشعل الحضارة الانسانية ، ولكن

Ibid, pp. 159 - 160.

(٢٧)

Ibid, p. 158.

(٢٨)

لفترقة محددة من الزمن ، ولا انقضى دورها كان عليها أن تسلم مشعل الحضارة الى أمة أخرى وتمثلها الأمم الغربية . وانقضاء الدور الرائد للحضارة الاسلامية في الوقت الراهن لا يبيح لأحد — مسلم أو غير مسلم — أن ينكر ما كان لها من فضل على البشرية . وانتقال مشعل الحضارة الى الغرب لا يجب أن يمنع البشر جمیعا ، مسلمین وغير مسلمین ، من أن ينتفعوا ويستمتعوا بالمنجزات الحضارية الاحقبة التي يحيون فيها وبغض النظر عن هوية حامل مشعل الحضارة في هذه الحقبة . فكان فارس يؤمن أن تاريخ التمدن البشري هو سلسلة متصلة الحلقات من الحضارات التي تتفقى كل منها الى الأخرى بعد أن تكون أدت دورها في ترقية البشر . ومن ثم ، هو يدعو الى أن يسلم المسلمون بأن الدورة الحضارية الاسلامية قد انتهت وأن الدورة الحالية هي دورة الغرب . ولكنه يؤكد على أن هذه الحقيقة التاريخية لا يجب أن تمنعنا من الاعتزاز بالتراث الحضاري الاسلامي بوصفه أدي دوره على أكمل وجه ، كما لا يجب أن تمنعنا من الاستمتاع بمنجزات الحضارة الغربية<sup>(٢٩)</sup> .

فدعوة فارس أذن الى إعادة كتابة التاريخ الاسلامي بما ييرز الدور الرائد للحضارة الاسلامية في العصور السطى وبما يغرس مشاعر الفخر والاعتزاز بهذه الحضارة في نفوس المسلمين ليست دعوة الى ابتعاث معطيات هذا التاريخ حية في العصر الحاضر لتحاول الأمة الاسلامية توظيفها بما يمكنها من استعادة مشعل الحضارة مرة أخرى ، ذلك أنه يجب التسليم بحركة التاريخ وبيان دور الحضارة الاسلامية قد انقضى وأن الدور الحالى هو دور الحضارة الغربية وأنه لا يمكن استحضار الماضي ليلعب دورا في الحاضر هو غير مكتوب له أصلا . فالوظيفة التي يحددها فارس للتاريخ الاسلامي ، والذي لا يمكنه القيام بها على خير وجه في رأيه الا اذا أعيدت

Ibid, pp. 159 - 160.

(٢٩)

كتابته ، هي أن يبعث روح الاعتزاز بالتراث الحضاري الإسلامي في الشباب المسلم بدلاً من الشعور بالأذلاء الذي يملؤه نحو تراث الأجداد في حين أنهم قد أدوا دورهم الحضاري كاملاً إزاء البشرية وساهموا بجدارة في رحلة رقيها . والهدف النهائي من تنمية شعور الشباب المسلم بالاعتزاز بتراثه وبالدور الذي لعبه هذا التراث هو أن يقدم هذا الجيل الشاب على نقل منجزات الحضارة الغربية في ثقة بالنفس واعتزاز بالذات دون تردد .

ورغم التنوعات المختلفة التي يمكن رصدها داخل هذا التيار إلا أن الإطار العام الذي وجدها عند فارس والمتعلق بقبول معطيات الحضارة الغربية من جانب وبتوظيف التاريخ الإسلامي لخدمة هذه الغاية وتبريرها من جانب آخر سوف نجده في ممثلي هذا التيار دون استثناء . فرغم أن أحمد أمين يرفض نظرية الدورات التاريخية هذه مصراً بأنها ترضي غرور الأوروبيين لأن مؤداتها أن حضارتهم هي أرقى الحضارات ، إلا أن هذا لا يعني أنه يرفض الحضارة الغربية أو يحذر من الأخذ عنها<sup>(٣٠)</sup> . فعلى العكس من ذلك تماماً نجد أمين في كتابه «الشرق والغرب» يبحث على ضرورة تمثل معطيات الحضارة الغربية لأن «اتصال الشرق بالادنية الحديثة وأخذة عنها واجب ضروري»<sup>(٣١)</sup> .

ويعلل أحمد أمين هذا بما يراه بديهيّة تاريخية مؤداتها أن أي حضارة تسود في زمان معين هي إنما تسود لأنها تقدم للإنسان نوعاً جديداً من الأشياء التي يكون في حاجة إليها في تلك الحقبة من الزمن ولأنها تقدم له بصورة أكمل من غيرها ومن ثم تضحي أرقى من غيرها من الحضارات في زمانها . وكتنبيحة لرقيها هذا بالنظر إلى

(٣٠) أحمد أمين ، الشرق والغرب ( القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ ) ، ص ١٦ ، ١٧ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٢ .

ما يعاصرها فانها تتسيد العالم ويدأ الآخرون في تقليدها كل حسب قدراته واستعداداته ، ولما كانت الحضارة الغربية هي الأرقى في هذا الزمن فانها سادت غيرها من الحضارات أحياناً طوعاً وأحياناً كرهاً . وهو يخلص من هذه المقدمة إلى نتيجة ذهواها أنه لا توجد في زماننا هذا مدنية شرقية وأخرى غربية ، بل هناك مدنية واحدة تعم العالم كله ، وغاية الأمر أن كل يتمثل من خصائصها بقدر ما تسمح به طاقاته وقدراته<sup>(٣٢)</sup> .

ولكن دعوة أحمد أمين إلى الأخذ بأسباب المدنية الحديثة لم تكن دعوة لنقل تلك المدنية دون تعديل . فهو ليس من أنصار القول بأن المدنية الغربية أما أن تؤخذ كلها أو تترك كلها : وهي مقوله مشهورة عند بعض أنصار تيار الأخذ عن الغرب ، ذلك أنه يرى أن ما يصلح تماماً في أمة ما قد لا ينفع في أمة أخرى إذا ما نقل بحذافيره<sup>(٣٣)</sup> . وإذا كان في رأيه هذا رفض الجزء الأول من المقوله السابقة فإنه يرفض أيضاً الجزء الثاني منها الداعي إلى نبذ الحضارة الغربية جملة وتفصيلاً على أساس أن الأخذ ببعض جوانبها الجيدة لابد وأن يفضي إلى تسرب رذائلها لأن بعضها يسلم إلى بعض لا محالة<sup>(٣٤)</sup> . ويرى أحمد أمين أن أفضل السبل لتحقيق نهضة الشرق هو أن يمزج أفضل ما في الحضارة الغربية بأحسن ما في الحضارة الشرقية وأن هذا بدوره لا يقدر له النجاح الا اذا وضعت ضمادات تمنع الجمع بين مبادئه متضاربة . وهذا لا يتحقق في رأي أمين الا اذا نجح الشرقي في أن يبني لنفسه شخصية واثقة تعرف ما تريده والى أين تسير بحيث يضحي الأخذ عن الحضارتين قائماً على تمحيص وعرض لما يريد نقله على

(٣٢) المرجع السابق ، ص ١٠ - ١١ ، ١٦ .

(٣٣) المرجع السابق ، ص ١٢ ، ٢٠ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

ما يريد تحقيقه من هذا النقل فيسائل نفسه « هل هذا حق أو غيره أحق منه ، بدل أن يسائل نفسه ، ماذا تصنع أوربا فيه »<sup>(٣٥)</sup> .

ورغم تحذير أحمد أمين من التقديس غير الواقعى لكل ما يأتي من الغرب والتحقيق دون تمحيص اكل ما يأتي من الشرق الا أنه ما زال يرفض الاتجاه القائل بأن نهضة الشرق لا تكون الا بالعودة الى جذوره وأصوله الاسلامية .. فامين يرى أن تحقيق الشرق لتقدمه لا تكون الا بأن يبني لنفسه مدنية خاصة لا شرقية محضة ولا غربية صرفه ، مدنية تتلافى عيوب المدنية وتجمع مزاياها<sup>(٣٦)</sup> . وأهم ما يجب أن يؤخذ من الغرب من وجهة نظره هو سموه الروحى وقيمه الاخلاقية وايمانه بأن السلام يجب أن يكون العامل الأهم في تنظيم علاقات الشعوب<sup>(٣٧)</sup> . وبيؤمن أحمد أمين أن الشرق اذا استطاع أن يحقق هذا فإنه لن ينبع وحسب بل وسيختلف الحضارة الغربية في التأسيس للحضارة على العالم لأنه بهذا يكون قد نجح في أن يقدم للإنسان ما هو في حاجة إليه وبصورة جديدة : المزج بين اشباع حاجاته المادية والمعنوية معاً<sup>(٣٨)</sup> ، وهذا المزج ، عند أمين ، مفتقد في الحضارة الغربية . وهذا النقص يصمها بعدم الكمال ولا يجعلها ، من ثم ، المثل الأعلى للمدنية مما يمكن معه أن تخلفها حضارة أخرى اذا استطاعت أن تسد هذا النقص فتضحي أرقى منها<sup>(٣٩)</sup> .

وإذا كان أحمد أمين قد دعا الشرقي الى ضرورة الاعتزاز بتراث

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٩ - ٢٦ ، ٢١ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ١٨ ، ٢٦ - ٢٧ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١١ ، ١٥ ، ٢٧ .

الشرق وبما يأتى من « بلاده » والى تخير خير ما في « المدنية القديمة »<sup>(٤٠)</sup> فانه لم يكن يعني بهذا معطيات الاسلام وحسب بل كان يدخل في المدنيات القديمة التي يجب على الشرق أن يأخذ منها كل حضارات الشرق من صين وهند وفرس والمصريين القدماء<sup>(٤١)</sup> . ودعوة احمد أمين الشرق الى الأخذ عن والاعتزال بحضارات الشرق القديم كلها تبررها الغاية التي يدعو الشرقي اليها وهي اقامة حضارة انسانية عالية تعد العالم كله أسرة واحدة لا تحددها قوميات ولا تشرذمها وطنيات ولا تمزقها حروب تحت أي مسمى . فهذا عنده هو المثل الأعلى ! المدنيات<sup>(٤٢)</sup> .

وهذا المعنى الواسع الذي يفهم به احمد أمين الحضارات الشرقية القديمة التي يجب على الشرقي أن يأخذ عنها أثناء سعيه الحثيث وراء نهضته هو الذي يضع الحد الفاصل بينه وبين اتجاهات داخل نيار رفض الحضارة الغربية ، والذي سنتعرض له بعد قليل ، فكما سترى فانه داخل تيار الرفض للغرب هناك اتجاهات تتقبل الأخذ عنه بمعنى معين وبمقدار محدد ، وهو ذات ما دعا اليه أمين ، ولكن بشرط أن نبني هذه النهضة على أساس متين عن معطيات الحضارة الاسلامية بالتحديد والتي تكون وحدتها الفيصل والحكم فيما يأخذ الشرق من الحضارة الغربية ، وهو ما لم يقل به أمين .

ورغم هذا التوسيع لمفهوم التراث الحضاري الشرقي الواجب الأخذ عنه في فكر أمين الا أنه يعد ممثلاً للتوجه المعتدل داخل نيار الأخذ من الحضارة الغربية اذا ما قورن بمفكرين آخرين من أمثال توفيق الحكيم الذي تساءل في مقال له بجريدة الاهرام عما اذا كان يوجد اليوم شيء يمكن أن نسميه الشرق ، خالصاً الى أنه

(٤٠) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ١٦ ، ١٨ - ١٩ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

لا وجود في الوقت الحاضر للشرق ولا امكانية للحياة وفق معتقداته وبالتالي فيضحي نقل الحضارة الغربية وتمثلها كاملة واجب حتى وضروري خاصة لأن الحضارة الغربية كل لا يتجزأ<sup>(٤٣)</sup> . ولقد أنتقد الحكيم من قبل ممثلي تيار رفض الحضارة الغربية بشدة مؤكدين أن دعوته موجهة مباشرة إلى الإسلام لأنه عندما تسأله هل يوجد اليوم شرق ، إنما كان يعني هل للإسلام اليوم وجود ؟ وبالتالي كانوا يرون أن آرائه تعبّر عن أقصى درجات التطرف في التوجّه نحو الغرب والانسلاخ عن الإسلام ومعطياته بادعاء أن هذا هو السبيل الوحيد أمام الشرق إذا أراد النهوض والترقي<sup>(٤٤)</sup> .

وإذا كان محمد حسين هيكل قد نهى منحى توفيق الحكيم فترة من الزمن فقال بضرورة تمثيل الشرق للحضارة الغربية ونقلها كاملة لا يستثنى من هذا حتى معطيات تراثها التاريخي وداعيا إلى نبذ التراث الحضاري الإسلامي ، الا أنه عاد وراجع خطه الفكري وتدول إلى القول بضرورة العمل على احياء التراث الإسلامي ، خاصة التراث التاريخي ، وبوصفه عنصرا هاما في تتحقق نهضة الشرق . ولا يعني هذا التحول أن هيكل قد عاد ليرفض الحضارة الغربية ويرفض الأخذ عنها فمؤدي ما خلص إليه هيكل هو أن الأخذ عن الحضارة الغربية أمر واجب وضروري ولكن لابد أن يكون هناك حد فاصل واضح بين ما يمكن أخذذه وما يجب تركه<sup>(٤٥)</sup> . وأكد هيكل أن وعي المسلم بتراثه التاريخي الحق هو سبيله الوحيد لكي يرسم هذا الحد الفاصل لأن يقبل من الغرب الا ما يتفق مع معطيات تاريخه من قيم وأخلاقيات<sup>(٤٦)</sup> .

(٤٣) الجندي ، المساجلات ، م.س.ذ ، ص ٢٨١ - ٢٨٤ .

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .

Anwar G. Chejne, "The Use of History By Modern Arab Writers", The Middle East Journal 14 (1960), pp. 387 - 388.

Ibid, pp. 387 - 388.

(٤٥)

نقلًا عن محمد حسين هيكل ، منزل الوحي .

ولقد بور هيكيل تراجعه عن المطالبة بنبذ التراث الاسلامي باكتشافه أن للتاريخ الاسلامي وظيفة هامة في تحقيق نهضة الشرق الاسلامي<sup>(٤٧)</sup> . فمن جانب أول ، يحوى التاريخ الاسلامي من التجارب والمعانى والقيم ما يشحذ الهمم ويحرك النفوس لتبغى العلا والرقي ويملا القلوب بالغفر والاعتزاز ويقوى الشعور بالثقة وهو في رأى هيكيل هام جداً أثناءأخذ الشرق من الغرب<sup>(٤٨)</sup> . ثم من جانب ثان ، يحدد هيكيل التاريخ وأحداثه وظيفة تشخيصية هامة عندما يقرر أن السبيل الوحيد لوضع خطة ناجحة للتحرك المستقبلي هو معرفة أسباب التدهور الحاضر . ولكن معرفة هذه الأسباب تحتاج بدورها إلى التعرف على أخطاء الماضي . فحال الشرق في هذا كحال الطبيب الذي لا يستطيع أن يصف العلاج الا اذا شخص المرض وهو لا يستطيع أن يصل إلى تشخيص صحيح للداء الا اذا عرف التاريخ الصحي للمريض<sup>(٤٩)</sup> .

ولقد وظف عباس محمود العقاد التاريخ الاسلامي لخدمة نفس الأغراض التي تحدث عنها هيكيل . فلقد قرر العقاد في مقدمة عبرياته ان اهتمامه لا ينصب على التاريخ الاسلامي في ذاته وإنما على الدلالات النفسية التي يمكن أن يستمدّها الوارث لهذا التاريخ من خبراته وتجاربه وشخصياته فتضحي وظيفتها الأساسية أن توصل في ذاته شعوراً بالغفر والاعتزاز بهذا التراث<sup>(٥٠)</sup> ولم يرتفع العقاد فقط الأخذ عن الغرب كسبيل أكيد لتقديم الشرق بل وأكد على الأهمية القصوى لهذا ، ولكنه أكد أيضاً على أهمية أن يواكب عملية النقل من الغرب هذه معرفة عميقة بالتاريخ الاسلامي الحق خاصة تاريخ الفكر لأنّه يؤكّد

نقاً عن منزل الوحي . Ibid, pp. 387 - 388. (٤٧)

نقاً عن منزل الوحي . Ibid, pp. 387 - 388. (٤٨)

نقاً عن هيكيل ، الصديق أبو بكر . Ibid, p. 388. (٤٩)

وراجع على سبيل المثال : عباس محمود العقاد ، عبرية أبو بكر . Ibid, p. 389. (٥٠)

بما لا يترك مجالاً لشك أن أخذ الشرق من الغرب ما هو إلا استرداد  
الشرق لجزء من الدين الضخم الذي يحمله الغرب في عنقه تجاهه ،  
وهي حقيقة سوف تساعد الشرق على التغلب على أي احساس بالنقص  
أثناء عملية الأخذ عن الحضارة الغربية<sup>(٥١)</sup> .

ولقد تبني طه حسين اتجاهها مشابها لما تبناه العقاد فيما يتعلق  
بالدور المتصور أن يؤديه التاريخ الإسلامي في برنامج نهضة الشرق  
وان كان أكثر منه صراحة في المطالبة بأن يكون اتصال الشرق بالحضارة  
الغربية اتصالاً تاماً . فالتاريخ الإسلامي له وظيفة حيوية في فكر طه  
حسين وهي تعريف الشرق بفضله على الحضارة الأوروبية وتبشرته  
 بالأصول المشتركة لكل من الحضارتين الإسلامية والغربية بحيث يشعر  
الشرق بالعزّة والكرامة ويدرك أنه لا يوجد بينه وبين أوروبا فرق وأنه  
ليس لأوروبا فضل عليه ، بل العكس هو الصحيح ، فييساعده هذا على  
أن يثبت الأوروبا أثناة اقتباسه حضارتها حيث تحفظه عزته بماضيه  
وبوجوده الممتاز من أن يفنى فيها . ثم أن معرفة الشرق بمفاخر ماضيه  
يذكر في أبناءه أحاسيس الفخر بما يشحذ همهم لكي يجعلوا حاضرهم  
ومستقبليهم خلائقين ب曩ضيمهم<sup>(٥٢)</sup> .

وإذا كان ادراك هذا الدور الهام للتاريخ الإسلامي قد دفع طه  
حسين إلى مطالبة الشرق باليائه وبحفظه فإنه لم يطالب بهذا بوصفه  
غاية في حد ذاته وإنما بوصفه وسيلة لتحقيق الوظيفة المزدوجة التي  
نصورها . فطه حسين لا يرى أن نهضة الشرق تكون بابتعاث الماضي  
حيا للحياة ، بل كان يؤمن تماماً بأن سبيل الشرق الوحيد للترقي هو أن  
يتصل اتصالاً قوياً بالحضارة الغربية فـيأخذ عنها دون تردد . أما الدعوة

٥١) Ibid, p. 389. وراجع : العقاد ، اثر العرب في  
الحضارة الأوروبية ( القاهرة ، ١٩٤٦ ) .

٥٢) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ( القاهرة : مطبعة المعارف  
ومكتبتها ، ١٩٣٨ ) ، ص ٦٢ - ٦٤ .

إلى إحياء التاريخ ومعرفته فانما كانت وسيلة لاستدعاء نخوة الشرق  
لكي يحفظ حرمة تاريخه فيسرع إلى الأخذ بأسباب الترقى «الغربي»  
حتى لا يظل عالة على الغرب ويحقق لنفسه وجوداً ممتازاً في الحاضر  
كما كان له وجود ممتاز في الماضي، ثم هي وسيلة أيضاً لكي يجد في  
ماضيه ما يظهر له أنه لا فرق بينه وبين الغرب فيقبل على الأخذ منه  
في ثقة ودون تردد<sup>(٥٣)</sup>. ومن ثم فإنه رغم اقرار طه حسين أن الحضارة  
الإسلامية، خاصة عنصر الدين والأدب فيها، لابد وأن تلعب دوراً  
هاماً كأحد روافد الغذاء الروحي والعقلي الواجب تقديمها للشباب،  
إلا أنه يعود ليؤكد في نفس المقام على الأهمية القصوى لرافدين آخرين  
هما التاريخ الفرعوني والحضارة الأوروبية الحديثة<sup>(٥٤)</sup>، بل أنه يذهب  
إلى أبعد من هذا فيورد ما ينم عن اعتقاده لعنصر الحضارة الأوروبية  
بوصفه الرائد الأهم لغذاء الشباب الروحي والعقلي حين يكتب أنه  
لا يجب أن يقبل من العنصر الإسلامي إلا ما يواكب تطور المدنية  
الحديثة<sup>(٥٥)</sup>.

ولقد ضمن طه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» والذي  
نشر في نهاية العقد الثالث من القرن الحالي، آرائه الخاصة بأهمية  
انتوجه نحو الثقافة والحضارة الأوروبية من أجل تحقيق النهضة والتقدم  
داعياً إلى أن يكون اتجاه الشرق في الحياة اتجاهها أوروبا خالصاً  
لا يشوبه أي تردد أو شك أو انتقائة أو تمحيص أو اختيار<sup>(٥٦)</sup>. وإذا  
كان طه حسين قد خص مصر بالحديث في أجزاء كثيرة من الكتاب فان  
هذا يرجع إلى ظروف كتابته له ولكنه لا يمنع من أن نسحب آرائه

(٥٣) المرجع السابق، ص ٤ - ٥، ص ٦٤.

(٥٤) راجع: الجندي، المساجلات، م.مس.ذ، ص ٣٣٥.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٣٢٥.

(٥٦) طه حسين، مستقبل الثقافة، م.مس.ذ، ص ٥٢.

الخاصة بي كيفية تحقق نهضة الأمم المختلفة على الشرق الإسلامي  
كله<sup>(٥٧)</sup> .

ويطرح طه حسين في هذا الكتاب قضية : ما هو الشرق وما هو الغرب مؤكدا ، مثل أحمد أمين ، أن من الخطأ اعتبار المعنى الجغرافي وحسب عند الاجابة على هذا السؤال بل يجب اعتبار الميزات والخصائص الثقافية والتوجهات العقلية فهي الأساس<sup>(٥٨)</sup> .

ويخلص طه حسين إلى أن الشعوب التي تنتهي إلى حوض البحر المتوسط هي شعوب تنتهي إلى الثقافة والحضارة الغربية لأنها قد تأثرت مثلها بالحضارة اليونانية وأن الإسلام الذي اعتنقته بعض تلك الشعوب لم يغير من طبيعة ميزاتها وخصائصها العقلية<sup>(٥٩)</sup> . ويشرح طه حسين مقولته هذه قائلاً أن الإسلام قد احتلّ بالفلاسفة اليونانية فأصبح ، و كنتيجة لهذا الاختلاط عنصراً موافقاً للعناصر الأساسية المكونة لعقلية شعوب حوض البحر المتوسط التي اعتنقت<sup>(٦٠)</sup> . بل أنه أضاف أيضاً أن مكونات العقل الأوروبي هي ذاتها مكونات العقل الإسلامي ذلك أنه إذا كانت العناصر الثلاث المشكلة للعقل الأوروبي هي حضارة اليونان بما فيها من أدب وفلسفة وفن وحضارة الرومان بما فيها من فقه وسياسة والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير ، فإن العقل الإسلامي إنما يتكون من هذه العناصر الثلاث أيضاً مع احـلال

(٥٧) راجع على سبيل المثال الصفحتان الآتية من طه حسين ، مستقبل الثقافة ، م.م.ذ ، ص ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٦٥ ، ٦٥ حيث سحب كلامه على مصر وعلى كل ما جاورها من بلاد الشرق القريب .

(٥٨) راجع : أحمد أمين ، الشرق والغرب ، م.م.ذ ، ص ٧ - ٨ ، طه حسين ، مستقبل الثقافة ، م.م.ذ ، ص ٧ وما بعدها .

(٥٩) طه حسين ، مستقبل الثقافة ، م.م.ذ ، ص ١٤ ، ٢١ - ٢٥ ، ٢٢ .

(٦٠) المرجع السابق ، ص ٢٢ - ٢٣ .

الاسلام محل المسيحية كدين يدعى الى نفس ما تدعو اليه المسيحية من قيم ومثل فهو قد جاء مصدقاً ومتاماً لما جاء في الانجيل<sup>(٦١)</sup> .

ويخلص طه حسين الى أنه طالما أن العقل الأوروبي والعقل الشرقي البحر متواسطي بما في الحقيقة عقلاً واحداً فإنه لابد وأن تتعدد الطبائع والأمزجة أيضاً ، وهذا التشابه في العقول والطبائع والأمزجة هو عنده ما يدفع شعوب البحر المتوسط دفعاً نحو الحضارة الأوروبية الحديثة . ويؤكد طه حسين أن الداعين الى العودة الى التراث القديم إنما يغالطون مشارعهم التي تربوّهم بالغرب وأئمّهم رغم دعوتهم الى العودة الى التراث القديم وعدم التفريط فيه فإنهم لن يرضوا بالرجوع الى النظم العتيقة التي يمثلها هذا التراث اذا ما دعوا الى ذلك<sup>(٦٢)</sup> .

ويدافع طه حسين عن الحضارة الغربية ويؤكد للمتخوفين منها أنها لا يمكن أن تكون شراً كلها أو معظّمها كما يدعى عليها بل أكثرها خيراً لأنّ الاسم الخالص لا يمكن من الرقى<sup>(٦٣)</sup> . وهو يؤكد سخف القول بأنّ الجانب القوى في الحضارة الأوروبية هو جانبها المادي دون الروحي حيث يرى أنّ بها من المعانى الروحية الجميلة ما مكّنها من تحقيق التقدّم المادى<sup>(٦٤)</sup> . ثم هو يصرّح بأنّ حيّاتنا على الجانب الآخر ، الحاضرة والماضية على حد سواء ، لا يمكن أن تكون خيراً محضاً لأنّ الخير المحسّ لا يؤدى الى الانحطاط الذي نلمسه في حياة الشرق الاسلامي الحاضرة<sup>(٦٥)</sup> .

ويلجم طه حسين الى الاستشهاد بالتاريخ الاسلامي ليدلّ على جواز ما يدعو إليه من الأخذ بأسباب الحضارة الغربية حيث يشير

(٦١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(٦٢) المرجع السابق ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٦٥) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .

إلى أن الإسلام بعد تجاوزه جزيرة العرب واتصاله بالحضارات الأجنبية الأكثر رقيا بدأ يأخذ بأسباب هذه الحضارات . ويؤكد على أنه رغم الآثار الأخلاقية والدينية السيئة التي ترتب على هذا الاتصال الثقافي والعلقى القوى إلا أن هذا لم يقعد بال المسلمين عن أن يستمروا في الاتصال بتلك الحضارات والأخذ عنها . ويطرق من هذا إلى القول بأن رفض أصحاب الاتجاه المحافظ للأخذ بأسباب الحضارة الغربية فيه تناقض لأنهم برفضهم هذا إنما يرفضون أثرا من آثار الماضي الذي يدعون إلى بعثه . فالأخذ بأسباب الحضارة الغربية في نظره هو أحياء لنهج أسلافنا من جانب وهو تقرير واقرار نفسي للأمر واقع عمليا ولا نستطيع له تبديلا لأن في العدول عنه هلاكتنا<sup>(٦٦)</sup> .

### ٣ - تيار رفض الغرب في كتابات المسلمين المعاصرین :

رغم أن الاحتفاء بالتراث الإسلامي والدعوة إلى احيائه تعتبر من أبرز سمات الاتجاه الداعي إلى الأخذ عن الحضارة الغربية ، إلا أن هذا التيار الفكرى كان دائماً موضع هجوم وتشكك أصحاب التيار الرافض للحضارة الغربية . وقد يكون المعنى الخاص الذي وظف به أصحاب تيار الافتتان بالحضارة الغربية التراث التاريخي للإسلام من أقوى أسباب تشكيك أصحاب اتجاه الرفض في حقيقة نواياهم وتوجهاتهم .

فمن أبرز ما رمى به أنصار تيار رفض الحضارة الغربية ممثل في تيار الافتتان بها أن مقتربهم إلى التاريخ الإسلامي يؤكد على أن التاريخ الإسلامي حقبة انتهت وانتهى معها محركها وهو الإسلام ومن ثم انتفت الحاجة إليه ، وأن دعوتهم إلى أحياء معطيات الماضي لا تعنى إيمانهم بأحداث بعث إسلامي يسعى لإقامة وجوده من جديد وإنما هو دعوة إلى ابتعاث أحاسيس الفخر والعزة والكرامة إلى درجة

تشحذ الهمة لكي تنهض الأمة ، ولكن لتأسيس رقيها على أساس من معطيات المدنية السائدة في العصر الحاضر . ويؤكد أنصار تيار رفض الحضارة الغربية أن هذا المقترب للتاريخ هو في حد ذاته تعبير عن مدى تغرب هذا التيار لأنه يعكس المقرب الأوروبي — وخاصة الألماني — للتاريخ ولوظيفته والذي ساد كتابات المفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر<sup>(٦٧)</sup> .

ونستطيع أن نرصد قناعة أنصار تيار الرفض تلك على سبيل المثال في هجومهم على كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر » حيث لم يروا فيه إلا دعوة صريحة للتغريب والتذكر للتراث الإسلامي ولحقائق التاريخ . فزكي مبارك يؤكد أن مراجعة تاريخ الفكر الإسلامي تظهر أن العقل الإسلامي رغم اختلاطه بعلوم اليونان إلا أنه لم يتذوق تلك العلوم ، وأن الموجة الإسلامية نقلت الشعوب التي اعتنقت الإسلام إلى عقلية إسلامية هي معايرة تماماً لأى عقلية أخرى<sup>(٦٨)</sup> ، ويضيف محرر مجلة دار العلوم أنه إذا صح أن الفلسفة اليونانية قد امتدت إلى الإسلام ودخلت كأحد مكونات الثقافة الإسلامية فأن الفلسفة وقضايا المنطق لا تؤثر إلا في الخاصة وحدهم . أما عامة الناس فانهم تأثروا من الإسلام بنظمه الروحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية وهذه لم تتأثر بالفلسفة اليونانية<sup>(٦٩)</sup> . ويؤكد الاستاذ حسن أحمد عبد الرحمن على أن العقلية الإسلامية هي ذات طابع إسلامي صرفاً وأن التاريخ الإسلامي ينفي كل زعم بتأثير العقلية

(٦٧) راجع في ذلك : الجندي ، الفكر العربي ، م.س.ذ ، ص ٢١٥ ، عبد الرحمن على الحجي ، نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي ( بيروت ، دار الإرشاد ، ١٩٦٩ ) ص ٩٤ ،

Che ne, Op. cit., pp. 386 - 387.

(٦٨) الجندي ، المساجلات ، م.س.ذ ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥

الاسلامية بغير الخواص الاسلامية<sup>(٧٠)</sup> . ويعيب محمد محمود شاكر على طه حسين أنه في مقام آخر عندما جعل الاسلام أحد روافد الغذاء العقلى للشباب اشترط أن لا يقبل من الاسلام إلا ما وافق المدنية الحديثة حيث أكد أن هذه مقوله فاسدة لأن صرح البنيان المجتمعى والثقافى ، وهو أساس أي نهضة حضارية ، لا يمكن أن يستقيم إذا ما نمط وفق نظم اجتماعية وثقافية هي وليدة تطور حضارى مخالف تماماً . فلا يمكن من ثم تحقيق نهضة الشرق الاسلامى وتطوره عن طريق تبديل نظامه الاجتماعى والثقافى ليطابق ما هو معروف في أوروبا ذلك لأن نظمها هي وليدة المدنية المسيحية بما يجعل دعوة طه حسين الى تمثل الحضارة الغربية تمثلاً تماماً دعوة الى تنصير الاسلام<sup>(٧١)</sup> .

ولعل من أهم الأسباب التي دعت أصحاب الرفض إلى التشكيك في التوایا الحقيقة لأنصار الأخذ عن الغرب وفي طريقتهم لتوظيف التاريخ الاسلامي هو أن معظمهم كانوا أصحاب ميل إقليمية أو قومية معلن عنها بصراحة . فطه حسين على سبيل المثال ، كانوا يدعون إلى الفرعونية . وإذا بذلت قد رأينا في احدى محاضراته يجعلها أحد روافد ثلاث للتغذية العقلية والروحية للشباب<sup>(٧٢)</sup> ، فإنه في حديث نشرته مجلة الكشوف البيروتية أعلاها على الاسلام مؤكداً أنه لو وقف الدين الاسلامي حاجزاً بين المصريين وبين فرعونيتهم لنبذ المصريون الاسلام<sup>(٧٣)</sup> .

ولقد هاجم محمد لطفي جمعة ومحمد غالب عنه حسين لآرائه تلك والتي ساقها في معرض تنتديده بدعاوى الوحدة العربية حيث أكد أن

(٧٠) المرجع السابق ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٧١) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ - ٣٣٦ . انظر أيضاً : الجندي ، الفكر العربي ، م.س.ذ ، ص ٥ ، الحجى ، نظرات ، م.س.ذ ، ص ٩٥ .

(٧٢) راجع من ٢٥ من البحث .

(٧٣) الجندي ، المساجلات ، م.س.ذ ، ص ٢٢٥ .

المصريين مصريون قبل أن يكونوا عرب ، راميا العرب بالظلم والاستبداد ومؤكداً أن المصريين لم يرضخوا للحكم العربي ولم يهدأوا إلا بعد أن نالوا قدرًا غير قليل من الاستقلالية عن الحكم العربي على عهد الدولة الطولونية<sup>(٧٤)</sup> . والهجوم على طه حسين بمناسبة آرائه تلك كان مبعثه الأساسي أن مهاجميه أدركوا أنه عندما رفض دعاوى الوحدة العربية بحجة استبدادية العرب في حكمهم فإنه إنما كان يهاجم حكم الإسلام ولا يعني سواه ، وأنه من ثم كان يقول بنزوع مصر إلى الاستقلال عن العالم الإسلامي والانسلاخ عنه . ولقد رموه ، من ثم ، بأنه يعتقد على دين العرب وهو الإسلام وبأنه مفتون بالغرب وبالليونان وبأنه يلوي حقائق التاريخ الإسلامي ليخدم ما يعتقد من آراء فاسدة<sup>(٧٥)</sup> .

ولقد تعرض أحمد أمين لنفس الهجوم الذي تعرض له طه حسين وكان ذلك بمناسبة دعوته إلى استخدام اللهجة العامية المصرية مكان العربية الفصحى وشروعه في وضع معجم لللهجة المصرية . وكان تبرير الاستاذ أحمد صبرى لهجومه على أحمد أمين هو أن الحرب على اللغة العربية هي حرب صريحة على الإسلام . ولقد مد هجومه ليطول كل من حاول التهويين من شأن العقلية العربية ووصفه بأنه من خصوم الإسلام لأن العقلية العربية هي عنده نواة النظام الإسلامي كله . ولقد رمى كل من هاجم العرب وتاريخهم بأنه من دعاة التغريب والطعن على الإسلام لأن قضية الطعن على العرب هي في المقام الأول قضية إسلامية تتوصل بوسائل الجنس والعنصر<sup>(٧٦)</sup> .

(٧٤) راجع : الجندي ، المساجلات ، م.س.ذ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ،  
وأيضاً : طه حسين ، مستقبل الثقافة ، ص ١٧ .

(٧٥) الجندي ، المساجلات ، ص ٢٢٦ .

(٧٦) المرجع السابق ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

ولا يجب أن يدفعنا هجوم أصحاب اتجاه الرفض على أصحاب الدعوات الاقليمية من بين أنصار تيار الافتتان بالغرب لتقربهم للعرب والعروبة إلى افلن بأنهم قد امتدوا الداعين إلى القومية العربية . فبهجوم اتجاه الرفض على دعاوى القومية لم يقل عن هجومهم على الدعوات إلى الاقليمية . فلقد اتهموا أصحاب هذه الدعاوى بلوبيهم أحداث التاريخ الاسلامي لخدمة أهداف دعوتهم وبابراز التموزج العربي الاسلامي على حساب الفكرة الاسلامية الواحدة التي تميز أحداث هذا التاريخ<sup>(٧٧)</sup> .

ويعتبر كل من الحجى والديب من أبرز من وجه سهام الاتهام لأنصار الأخذ عن الغرب فاتهوم بأنهم في دعوتهم إلى قبول معطيات الحضارة الغربية وفي تشجيعهم للداعوى الاقليمية والقومية انما هم ببعاوات وعيid التقليد وواقعون في هوة الاستقلاب الحضارى وأنهم أدوات لحركة الاستشراق استخدمتهم لتحقيق هدفها الأساسي وهو هدم الاسلام<sup>(٧٨)</sup> . فأحد أهم الأفكار التي تتعدد في كتابات أصحاب الرفض هو ايمانهم بأن حركة الاستشراق هي الامتداد الطبيعي للحركة الصليبية في العصور الوسطى ، وأنه إذا كانت !!حركة الصليبية قد استخدمت أسلحة الحرب المادية فنجحت في هزيمة المسلمين عسكريا إلى حين إلا أنها لم تنجح أبدا في تدمير عقيدتهم . فان حركة الاستشراق تهدف إلى هدم الاسلام عن طريق شن حرب شعواء هدفها التشويه

---

(٧٧) انظر : الجندي ، الفكر العربي ، م.س.ذ ، ص ١٣٥ ،  
الحجى ، نظرات ، م.س.ذ ص ٢٠ - ٢١ ، ص ٩٢

(٧٨) الحجى ، نظرات ، م.س.ذ ، ص ١٥ ، ٢٠ ، الديب ، المنهج ،  
م.س.ذ ، ص ٣٦ - ٣٨ ، ص ٥١ وما بعدها ، الجندي ، الفكر العربي ،  
م.س.ذ ، ص ٢ . تجدر الاشارة إلى أن الحجى قد هاجم كل من طه حسين  
وأحمد أمين بالاسم . راجع في ذلك الحجى ، الفكر العربي ، ص ٥٤ .

والتجهيل والتشكيك والتجزئ والاهما، فيما يتعلق بحقائق الاسلام ٠٠  
تاریخه وعقائده وفقهه ومذاهبه<sup>(٧٩)</sup> .

والفكرة الهمة التي يسوقها أصحاب اتجاه الرفض في هذا المجال هو أن التاريخ الاسلامي ، على وجه التحديد ، يعتبر من أهم المجالات المستهدفة بالتشويه من قبل المستشرقين ودعاة التغريب وذلك لوعيهم بأن التاريخ هو حصن الاسلام الأول للرابطة القوية بين التاريخ الاسلامي من جانب والاسلام ذاته من جانب آخر<sup>(٨٠)</sup> ويوضح أصحاب هذا الاتجاه أنهم عندما يتحدثون عن التاريخ المستهدف بالتشويه هنا فانهم لا يعنون التاريخ بمعناه السياسي الضيق وحسب وإنما يقصدون التاريخ بمعناه العام الواسع أي التاريخ الحضاري ويشمل كل ما أنتجه الاسلام داخل المجتمع الاسلامي من مناشط فكرية وعملية<sup>(٨١)</sup> . فالديب يؤكد أن التاريخ بصفة عامة له أهمية قصوى في بناء الأمم والمحافظة على هويتها وقدرتها على الاستمرار لأن التاريخ هو ذاكرة الأمة والأمة بلا ذاكرة هي كالطفل الأغر الذى لا يستطيع أن يفسر مشكلات حاضره ويجبهها ، ولا يستطيع كذلك أن يحدد مساره المستقبلي . ويستطرد الديب أن التاريخ الاسلامي يكتسب بالإضافة إلى هذا أهمية خاصة بوصفه في الواقع الأمر ما هو إلا الاسلام مطبقاً ومنفذًا<sup>(٨٢)</sup> . ويفصل الحجى هذه الفكرة بصورة أوضح فيكتب أن التاريخ الاسلامي هو

---

(٧٩) الديب ، المنهج ، ص ٣٩ - ٤١ ، الحجى ، نظرات ، ص ١٠ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٢ وما بعدها ، ص ٢٨ ، الجندي ، الفكر العربي ، ص ٥ ، ١٧٦ - ١٧٥ .

(٨٠) الديب ، المنهج ، ص ٥٨ - ٥٩ ، الحجى ، نظرات ص ١٥ ، الجندي ، الفكر العربي ، ص ١٣٥ ، ٢١٦ .

(٨١) الديب ، المنهج ، ص ٥٨ - ٥٩ ، الحجى ، نظرات ، ص ٢٠ .

(٨٢) الديب ، المنهج ، ص ٥٤ - ٥٦ .

تاريخ الشريعة الإسلامية التطبيقى طالما كان ملتماً بها . فال تاريخ هو الشكل الذى تحقق فيه الإسلام ، وكل انحراف عن سواد السبيل فى مسار هذا التاريخ إنما جاء نتيجة لانحراف عن تلك الشريعة . فدراسة هذا التاريخ إذن هي دراسة للإسلام من الناحية التطبيقية ، وهى دراسة لم أنأسوا اليه ولن أخلصوا له<sup>(٨٣)</sup> .

والنتيجة المنطقية التى يفضى إليها هذا التصور لدى الارتباط بين التاريخ الإسلامى من جانب والاسلام ذاته من جانب ثان هي أن عملية تسوية التاريخ الإسلامى إنما هي في حقيقتها عملية تسوية للإسلام ذاته تهدف إلى زعزعة ثقة معتقده فيه وإلى تحطيم الشخصية المؤمنة به وتدربيها على احتقار تراث أجدادها ورفضه<sup>(٨٤)</sup> . ومن هنا كان هجوم أصحاب تيار الرفض على المستشرقين والمستعربين متهمين بإياهم بأنهم على وعي تام بأن التاريخ الإسلامى إذا ما عرف على وجهه الصحيح يكون له أثر قوى في إيقاد الشعور الإسلامي وفي توجيه الأمة والاسهام في بناء كيانها الفكرى ومثلها الأخلاقية . ومن هنا جاء مخطفهم للقضاء على الإسلام مستهدفاً التاريخ الإسلامى بعملية منظمة ومستمرة من التسوية المتعبد<sup>(٨٥)</sup> .

ويرى أصحاب اتجاه الرفض أنه إذا كان التاريخ هو الميدان الذى نال النصيب الأوفر من سهام التسوية التى وجهها المستشرقون والمستعربون نحو الأمة الإسلامية مستهدفين أخاعة شخصيتها واحتراهما لذاتها ولتراثها ، فإنه يضحى من المنطقى أن نهضة تلك الأمة لا تكون إلا بتقيتها لتاريخها مما لحق به من تسوية وتجميل ، فتضحي عودتها

(٨٣) الحجى ، نظرات ، ص ١٩ .

(٨٤) المرجع السابق ، ص ٣٦ ، الدibe ، ص ٥٤ - ٥٦ ، الجندي ، الفكر العربى ، ص ٢١٥ .

(٨٥) الحجى ، نظرات ، ص ٩٤ - ٩٨ ، الدibe ، المنهج ، ص ٥٦ .

لجذورها واحيائها لتراثها هي مصدر قوتها وقدرتها على الشمول والاستطالة والاستمرار ، ومن ثم ، أضحت من العلامات المميزة لتيار رفض الحضارة الغربية أن وضع أصحابه تصوراً لكيفية إعادة بناء الشخصية المسلمة الواثقة القادرة على تحقيق النهضة والترقى يدور حول محوريين أساسيين : أولهما ضرورة إعادة بناء التاريخ الإسلامي كسبيل أوحد لإعادة معرفة الذات الإسلامية الحقيقية وذلك ايماناً منهم بأن المسلم المعاصر لا يجب أن يستمد روئيته ليوهه ول برنامجه حركته المستقبلية من أصول الإسلام من كتاب وسنة وتشريعات فقهية وحسب وإنما يستمد من معطيات تاريخه أيضاً . أما المحور الثاني في تصورهم هذا فهو الرفض للحضارة الغربية ومعطياتها ، ويندرج تحت هذا رفض أعمال المستشرقين والمستغربين في مجال التاريخ الإسلامي بمعناه الواسع المشار له قبلًا .

ورغم اتفاق أنصار هذا الاتجاه على هذين المحوريين إلا أنه يمكننا رصد تقييعات عدة داخل التيار تختلف باختلاف درجة التطرف أو الاعتدال في تبني هذين المحوريين . فإذا نظرنا أولاً إلى قناعتهم بضرورة إعادة بناء التاريخ الإسلامي من وجهة نظر إسلامية حتى يقوم بدور المعين الذي يساعد المسلم المعاصر على تشكيل خطته للتقدم في ضوء خبراته ، نجد أن محاولات البعض في هذا السبيل لم تتعذر العمل على انتقاء بعض الأحداث الهامة في التاريخ الإسلامي وتقديم دراسة لها لتضحي نموذجاً للمعالجة الأكثر موضوعية للأحداث التاريخ الإسلامي التي يطالب بها المنتمون إلى هذا التيار<sup>(٨٦)</sup> ، ثم هناك من يذهب خطوة أبعد ولكن في نفس الطريق فيقوم بانتقاء بعض النظريات التي تفسر التاريخ الإسلامي ولكن من وجهة نظر الغرب فيعمل على تدحيفها

---

(٨٦) راجع على سبيل المثال : خاروق عمر ، التاريخ الإسلامي وفكern القرن العشرين : دراسات نقدية في تفسير التاريخ ( بيروت : مؤسسة المطبوعات العربية ، ١٩٨٠ ) .

والرد عليها<sup>(٨٧)</sup> . فالحجى على سبيل المثال ، وان كان يؤكد أن العرض الموضوعى لوقائع التاريخ الاسلامى والتى توضح طبيعة الاسلام هي خطوة هامة جدا في عملية اعادة بناء التاريخ الاسلامى ، إلا أنه يرى أن أحد المكونات الأساسية لعملية البناء هذه ، ان لم تكن الخطوة الأولى فيها ، هو العمل على نفي الافتراضات التى أقحمت على هذا التاريخ وكذلك كل التفسيرات الخاطئة والباطلة التى قامت عليها تلك الافتراضات<sup>(٨٨)</sup> .

ويرفض البعض الآخر من اتباع هذا التيار ذلك التوجه الذى يرى ضرورة الدفاع عن تاريخنا ازاء كل ما كتبه الخصوم حول هذه النقطة أو تلك مؤكدين عدم جدوى ذاك ، أولاً اعدم امكانية ملاحة الکم الهائل من المغاليلات التى أتى بها المستشرقون والمستعربون مما يتطلب أزماناً ومجلدات للرد عليها ، وثانياً لأن أعمالهم لا يصح أن تسمى علمًا فيجب أن يسقط من الحسبان مناقشتها وتصويبها ، وثالثاً لأنه من الأجدى توفير الجهد العلمي لتحقيق شيء أنفع للإسلام وهذا الشيء الأجدى في رأيهما هو الشروع في اعادة كتابة التاريخ الاسلامى من وجهة نظر اسلامية مؤمنين أن قيام هذا البناء سيقدم بذاته قناعات موضوعية تتهاوى أمامها ادعاءات الخصوم<sup>(٨٩)</sup> .

ونستطيع ، من ثم ، أن نرصد في إطار هذا التيار أكثر من محاولة لوضع برنامج يوضح تصور واسعه للكيفية التي يمكن بها اعادة بناء التاريخ الاسلامى ، ومن ثم ، الشخصية الملمة القادرة على النهضة والترقى . أحد هذه التصورات طرحتها عmad الدين خليل في أكثر من عمل من أعماله . ونقطة البدء عنده في سبيل تحقيق نجاح أي جهد مبذول

(٨٧) راجع على سبيل المثال : الحجى ، نظرات ، ص ٥٧ - ٨٩ .

(٨٨) المرجع السابق ، ص ١٠٠ - ١٠١ ، ص ١١٦ - ١١٨ .

(٨٩) انظر الدibe ، المنهج ، ص ٣٢ - ٣٤ ، خليل ، حول اعادة ، ص ١١٦ .

في إعادة بناء التاريخ الإسلامي هو أن يكون المؤرخ على وعي بالتفصير الإسلامي للتاريخ البشري فلا يكون في تفسيره للتاريخ متأثراً بأى من التفسيرات أو النظريات الغربية بل لابد وأن يكون متمثلاً للأصول النهج المتكامل الذي قدمه القرآن التعامل مع التاريخ البشري والذي ينتقل من مرحلة العرض والتجميع للأحداث وواقع التاريخ إلى محاولة استخلاص القوانين والسنن التي تحكم الظواهر وكذا قوانين الحركة التاريخية على مستوى العالم ، ومن ثم ، فإن خليل يطالب المؤرخ المعاصر بضرورة تجاوز أسلوب السرد وضرورة التخلص من النزعة التجميعية مؤكداً أهمية التركيز على الكيف أكثر من الكم عند التعامل مع وقائع التاريخ ومشيراً إلى أهمية القدرة التركيبية التي تمكن المؤرخ من أن يجمع الأحداث التاريخية ذات المسار الواحد بما يساعد على الوصول إلى نتائج تتفق ونسيج الأحداث . فإذا كانت النزعة التجميعية التي لا تسقط خبر أو حادثة لها نتائجها المحمودة المتعلقة بالوفرة في المعلومات والأمانة في جمعها إلا أنها خطوة لا يمكن الوقوف عندها بل لابد من تعديها إلى التحليل وإلى استخلاص القوانين التي تحكم الفكرة الإنسانية العامة المستخلصة من دروس التاريخ . ثم أن خليل يؤكّد أيضاً على الأهمية المحورية لتبني نظرية عالمية شمولية عند إعادة بناء التاريخ الإسلامي بمعنى كتابته بطريقة تقدم عروض تاريخية متوازية للأحداث العالمية المعاصرة للأحداث التاريخ الإسلامي في كل حقبة بما يساعد على ربط وقائع هذا التاريخ بالمحيط الدولي الذي كان يحدث فيه مما يوضح كيف أثر العالم الإسلامي في مناطق العالم الأخرى وكيف تأثر بها . ولقد برر خليل أهمية هذه النقطة بتأكيده أن المسلمين المعاصر يعتمدون معلومات برنامجه للحركة في هذا العالم وتحديد موقعه ودوره فيه ليس فقط من القرآن والسنة ولكن أيضاً من معلومات تاريخه ، ومن ثم ، فإنه يحتاج إلى من يفسر له هذا التاريخ بنظرة شاملة

وبويعى عالمى يوضح له موقع العالم الاسلامى و موقفه من المحيط  
الدولى<sup>(٩٠)</sup> .

وعلى خلاف خليل الذى أكد على محورية النظرة الشمولية العالمية  
عند اعادة بناء التاريخ الاسلامى فان الحجى دعا الى ضرورة تقليل  
الاهتمام بتوارىخ الأمم غير الاسلامية السابقة على ظهور الاسلام  
والمعاصرة له على حد سواء ونادى بالغاء تدريس تلك التوارىخ ، أو  
على الأقل تحديدها في أضيق نطاق في مراحل ما قبل الجامعة على أن

تقدّم بتوسيع فقط لراغبى التخصص فيها في مرحلة الجامعة<sup>(٩١)</sup> . ولقد  
ارتكترت وجهة نظر الحجى على تأكيده أن الهدف، الأول من اعادة بناء  
التاريخ الاسلامى هو اعادة بناء الشخصية المسلمة السوية<sup>(٩٢)</sup> . ولما  
كان ما يعرفه معظم المسلمين عن توارىخ الأمم غير الاسلامية أكثر بكثير  
ما يعرفه عن تاريخ الاسلام ، فان اعادة بناء الشخصية المسلمة يتطلب  
أن يكون التاريخ الاسلامى هو محور اهتمام المسلم الذى لا يجب أن  
يطلع على توارىخ الأمم الأخرى إلا في أضيق نطاق وفيما يتعلق بحالات  
المواجهة بين هذه الأمم والأمة الاسلامية وبما يوضح طبيعة هذه  
المواجهة من وجهة نظر اسلامية<sup>(٩٣)</sup> . ولأن الحجى قد لاحظ أيضاً أن  
المسلم ينظر إلى توارىخ الأمم غير الاسلامية نظرة تعظيم في حين ينظر  
إلى التاريخ الاسلامى نظرة ازدراء وذلك نتيجة للطريقة التى كتب بها

---

(٩٠) حول اعادة ، ص ١١٥ - ١٣٨ ، عماد الدين خليل ،  
« ضوابط ومعايير أساسية في منهج كتابة التاريخ الاسلامي » ، بحث مقدم  
إلى الندوة العلمية التي تعقدها كلية آداب جامعة الزقازيق حول منهج  
كتابة تاريخ الأمة الاسلامية في ١٠ اكتوبر ١٩٨٩ ، ص ٥ وما بعدها .

(٩١) الحجى ، نظرات ، ص ١١٣ - ١١٥ .

(٩٢) المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

(٩٣) المرجع السابق ، ص ١١٤ - ١١٥ ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

المستشرقون هذه التوارييخ فانه يطالب بـألا يولي تاريخ الأمم السابقة على الاسلام اهتماما الا بالقدر الذى يخدم تقديم مدخل لدراسة التاريخ الاسلامى<sup>(٩٤)</sup> . ثم أنه يؤكّد أيضا على ضرورة أن يكتب التاريخ القديم من وجهة نظر القرآن فلا نعлемه بل نكتبه باعتبار أن هذا التاريخ هو نتاج الوثنية واستخلاص العبرة منه<sup>(٩٥)</sup> . ولقد أكد الحجى أن توجيهه اهتمام زائد الى توارييخ ما قبل الاسلام هي واحدة من أساليب المستشرقين وأذنابهم لاستشارة الدعوات الاقليمية من فرعونية وبابلية وأشورية وكردية وفيينيقية بما يقطع الأواصر بين أبناء الأمة الاسلامية وأن عملية اعادة بناء التاريخ الاسلامى لابد وأن تتصدى لهذا الخطأ نلا تولى اهتماما كبيرا لهذه التوارييخ<sup>(٩٦)</sup> . ويعتقد الحجى في النهاية أن اعادة بناء الشخصية المسلمة القادرة على تحقيق نهضة العالم الاسلامى لا تكون باعادة كتابة التاريخ الاسلامى وحسب وإنما لابد من اعادة بناء شامل لجميع فروع المعرفة ، وكذا للمواد الدراسية ، على أساس اسلامى . ذلك أنه يضفى من قبيل التناقض الذى يؤدى الى البلبلة أن نكتب التاريخ من وجهة نظر اسلامية ثم نحشو علوم الحساب والطبيعة والكيمياء والاحياء والفلسفة وغيرها بنظريات هى نقىض لتعاليم الاسلام<sup>(٩٧)</sup> . فالتاريخ الاسلامى لا يمكن تحجيمه في مجموعة من الأحداث المتلاحقة ذلك أن التاريخ في رأيه هو « الحضارة متمثلة في انتاجها الفكري والعلمى والاجتماعى والخلقى السلوكي وفي القيم التى أوجدت كل ذلك »<sup>(٩٨)</sup> .

(٩٤) المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٩٥) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

(٩٦) المرجع السابق ، ص ٩٢ . لاحظ أن تصور الحجى لكيفية دراسة التاريخ الاسلامى تشبه الى حد كبير الاستلوب المتبعة في الكتابات التاريخية القديمة .

(٩٧) الحجى ، نظرات ، ص ١٠٣ - ١٠٨ .

(٩٨) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

فإذا انتقلنا الآن إلى المحور الثاني في تصور أصحاب تيار الرفض لكيفية بناء الشخصية المسلمة القادرة على تحقيق النهضة وهو موقفهم من الحضارة الغربية ومعطياتها لوجدنا أن هذا الموقف يتراوح بين ما يمكن تسميته الرفض القاطع وما يمكن تسميته بالرفض الملطف . ولقد رأينا أن من أمثلة الرافضين رفضاً قاطعاً للاتتباس عن الحضارة الغربية محمد محمود شاكر والذي أسس رفضه هذا على اختلاف الأصول التي استمدت منها أوروبا حضارتها وتمدّها عن ما هو سائد في العالم الإسلامي . ونستطيع أن نشير في هذا المقام أيضاً إلى نازك الملائكة التي ترى أن دعوى الأخذ من الغرب دون أن يفقد الشرق شخصيته تضحي غير ذات معنى إذا ما نظرنا إلى حياتنا المادية والروحية على حد سواء . فمما تؤكد أن الشرق ينسل عن الغرب دون انتقاء أو انتقاد مما أفقد الشرق احساسه بتراثه وماضيه وثقافاته<sup>(٩٩)</sup> .

ويظهر الدibeib أيضاً من الرافضين للحضارة الغربية رفضاً قاطعاً حين يؤكّد على زيف وخطورة دعوة بعض أهل الفكر والرأي إلى حضارة عالمية واحدة مؤكداً على الهوّة السحيقة التي تفصل العالم الإسلامي عن العالم غير الإسلامي في كل شيء ومشيراً إلى أن الدراسة العلمية الصحيحة للتاريخ تؤكّد أن تاريخ الإسلام كان وسيظل دائماً هو تاريخ الصراع مع المسيحية المعتدية بغض النظر عن الأشكال التي يتخذها ذلك الاعتداء<sup>(١٠٠)</sup> .

ورغم هذا فإنه يمكن القول أن الاتجاه الغالب داخل تيار الرفض هو الرفض الملطف للحضارة الغربية . فأصحاب تيار الرفض وإن كانوا ما زالوا يرون أن اقتباس الحضارة الغربية ومعطياتها ليس هو السبيل إلى نهوض العالم الإسلامي وأن هذه النهضة لن تتحقق

---

(٩٩) راجع لرأى شاكر ونازك الملائكة : الجندي ، المساجلات ، ص ٣٢٥ - ٣٣٧ و ص ٤٣٣ - ٤٣٥ على التوالي .

(١٠٠) الدibeib ، المنهج ، ص ٣٥ ، ٦٧ .

الا اذا بنيت على أساس من التراث الاسلامي الصحيح الا أن معظمهم يرى امكانية الأخذ عن الغرب بحساب وعن وعي واختيار لما يمكن اقتباسه . ويبيرز معظم المذاين بهذا الرأي في كتاباتهم فكرة أن الغرب مدين للشرق الاسلامي بنهايته وحضارته الحالية وانأخذ الشرق عن الغرب ما هو الا استرداد لجزء من الدين الذي للغرب على الشرق<sup>(١)</sup> . كما أن منهم من يلجأ الى مفهوم التراكم الحضاري في تبريره لرأيه فيؤكّد خطأ النظرة الضيقية الى الحضارة الغربية ووصفها بكونها حضارة أوروبية مؤكدين أنها حضارة انسانية شارك في صنعها جميع الشعوب التي ساهمت في تطور المدينة منذ بدء الخليقة ومنهم المسلمين بما يعني أن للجميع الحق في جندي ثمارها<sup>(٢)</sup> . وينتقد أصحاب هذا الاتجاه من ثم مقوله أن المدينة الغربية كل لا يتجزأ اما أن تقتبس كلها أو تترك كلها ويؤكدون أنها مقوله فاسدة لأنها لا تفرق بين الحضارة والثقافة حيث تمثل الأولى الماديات والمخترعات وتتمثل الثانية القيم والمشاعر . فالأولى يمكن أن تنتقل دون تردد والثانية لا يمكن ، ولا يجب ، نقلها لأن علينا أن نستمدّها من التراث الاسلامي والا تحولنا الى مسخ أوروبى . فالحضارة الاسلامية أوجدت بقيتها ألمع نهضة في تاريخ الإنسانية وهي قادرة على أن توجدها مرة أخرى ولا يعييها شيء في الوقت الحاضر إلا تخلف أهلها عن الأخذ بالعلم الانساني المعاصر نتيجة ظروف كثيرة خارجة عن ارادتهم وهو ما يمكن تعويضه بالأخذ عن الغرب<sup>(٣)</sup> . فالأخذ عن الحضارة الغربية دون خوف من أن نغنى فيها ممكّن في رأى أصحاب هذا الرأي طالما أننا قادرون على أن نفصل بين الحضارة والثقافة نقبل من الأولى وسائلها وأدواتها دون جانبها

---

(١) انظر : الجندي ، الفكر العربي ، ص ١٧٦ ، الحجى ، نظرات ، ص ٥٥ .

(٢) الجندي ، الفكر العربي ، ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص د ، الجندي ، المساجلات ، ص

الأباهى ونقبل من الثانية أساليبها فى البحث دون مذاهبها وقيمها<sup>(١٠٤)</sup> . والتاريخ الاسلامى يثبت ، كما يقرر أصحاب هذا الاتجاه ، أن المسلمين قادرين على تحقيق هذا الاقتباس بنجاح لأن هذا كان حال المسلمين دائماً عند تفاعلهم مع الحضارات الأخرى ، يأخذون عنها كل ما هو إيجابى وما لا يتعارض مع أصولهم ، فكان الاتصال بالحضارات الأخرى دائماً مصدر قوة وحيوية ولم يطمس الشخصية المسلمة بطبع الحضارات التى يأخذوا عنها لأن الاسلام دين متطور وفسيح ومنطلق يتجاوز مع الأزمان والبيئات المختلفة<sup>(١٠٥)</sup> .

ويثير الجندي على وجه التحديد تبريراً متميزاً لدعوته المسلمين الاتصال بالحضارة الغربية بغرض الأخذ عنها حيث يؤكّد أنّ هذا الاتصال هام جداً لنهوض الأمة الإسلامية لأنّ هذه الأمة تتتجدد دائماً والاستجابة للتحديات . ولما كانت معركة التحدى والاستجابة أو التحدى ورد الفعل هي الشراة الملازمة لايقاظ الأمة الإسلامية فإن الاتصال بالحضارة الغربية وتعرف الأمة الإسلامية على مدى التحدى الذي تمثله يضحي على درجة عالية من الأهمية من وجهة نظر اسلامية<sup>(١٠٦)</sup> .

ورغم هذا القبول المكيف لبعض معطيات الحضارة الغربية ، إلا أنه عندما نأتى إلى موقف أصحاب هذا التيار الفكرى من كتابات المستشرقين في مجال التاريخ الاسلامى بمعناه الواسع نجد أن الرفض القائم لجهودهم يضحي هو الاتجاه السائد . فآراء مثل تلك التى قال بها زكي مبارك وبعد الغنى حسن والتي رغم اعترافها بسوء نية بعض المستشرقين

---

(١٠٤) خليل ، حول اعادة ، ص ١٠١ ، الجندي ، الفكر العربي ، ص ٣ – ٤ ، ص ١٧٨ ، الجندي ، المساجلات ، ص ٣٨٢ ، ٣٨٤ .

(١٠٥) الجندي ، الفكر العربي ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، خليل ، حول اعادة ، ص ١٠١ .

(١٠٦) الجندي ، الفكر العربي ، ص ١ – ٢ .

فانها تؤكد أن معظمهم أخلص النية وأثرى الدراسات الاسلامية  
مشيرين الى دقة كتاباتهم واتباعها الأسلوب العلمي بما يوجب الاستفادة  
من كتاباتهم الى أقصى درجة<sup>(١٠٧)</sup> آراء مثل تلك مرفوضة تماما من معظم  
ممثلى تيار الرفض \*

فإذا كانت بنت الشاطئ تحمد للمستشرقين جهودهم ، فانها تحذر  
بشدة من غالياتهم وما ربهم<sup>(١٠٨)</sup> والهراوى يهاجمهم بضراوة ويشير الى  
تشائتهم الاستعمارية والى افتقاد أبحاثهم الروح العلمية والى ليهم  
الأدلة لتناسب ما وضعوه مسبقا من افتراضات مبنية على روح الحقد  
والاحتقار للإسلام ، فهم في رأيه ضعاف في العلم ولهم في الاسلام  
مارب سيءة<sup>(١٠٩)</sup> \*

أما الحجى فيرى أنه بزعم أن جهود بعض المستشرقين كانت ملخصة  
إلا أن النتائج التي يصلون إليها لابد وأن تكون خاطئة ، وذلك لعدم  
إيمانهم بالاسلام دينا . ومن لا يفهم طبيعة الاسلام كعقيدة لا يمكن  
أن يفهم تاريخ الاسلامصلة الوثيقة بينهم . فلأنهم لا يفهمون طبيعة  
الاسلام كعقيدة فانهم يخطئون في فهم تطبيقات تلك العقيدة كما تظهر  
في التاريخ . فالتاريخ الاسلامي عنده هو تاريخ عقيدة شاملة وليس  
تاريخ أحداث ظواهر اجتماعية وأوضاع سياسية<sup>(١١٠)</sup> ويتفق الديب  
مع الحجى في رفضه النتاج العلمي لحركة الاستشراق ويفسّر أن  
أهم الأسباب التي توجب رفض نتائج مجهوداتهم هي أنهم عاجزون  
عن تمثيل اللغة العربية والتى هي وعاء الثقافة . ولما كان من شروط

(١٠٧) عبد الغنى حسن ، علم التاريخ ، ص ٢٠٤ - ٢١١ ،  
الجندى ، المساجلات ، ص ٣١٩ - ٣٢١ .

(١٠٨) الجندى ، المساجلات ، ص ٣٢٢ - ٣٢٧ .

(١٠٩) المرجع السابق ، ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

(١١٠) الحجى ، نظرات ، ص ١٢ - ١٣ ، ص ٢٢ - ٢٣ .

المنهج البخشنى السليم الاحاطة بأسرار اللغة التى يبحث فى آدابها وأدراك ثقافة الأمة التى يدرس تاريخها وعقائدها فانه يضفى من المنطقى التشكك فى نتاج أبحاثهم العلمية<sup>(١١١)</sup> .

ويشير خليل الى صعوبة ، ان لم يكن استحالة ، نجاح الباحثين الغربيين أن يقدموا تفسيراً معقولاً ومتاماً للتاريخ الإسلامي لأنَّه يسيطر عليهم منذ الحروب الصليبية شعور تقليدي باحتقار الإسلام مما لا يمكن معه القيام بدراسة تتسم بالحيادية العلمية . ثم أنه يقرر أنَّ من عيوب كتاباتهم التاريخية أنها تظهر تاريخ الإسلام في صورة باهتة لأنَّها تضفي على تاريخ الغرب لمعاناً وتجعل منه بؤرة الاهتمام بحيث تظهر باقى الأرض وما عليها من حضارات وكأنَّها مجرد ظلال باهتة تتوارى بجوار الهيكل الضخم للتاريخ الأوروبي<sup>(١١٢)</sup> .

فكأنَّ حتى المعتدلين من بين أصحاب تيار رفض الغرب الذين يقولون بأمكانية اقتباس بعض نواحيه الحضارية كعامل مكمِّل لنهاية العالم الإسلامي عندما يصلون إلى الجمود العلمية لمفكريه في مجال التاريخ الإسلامي فإنَّهم يرفضونها تماماً فال بتاريخ الإسلامي هو مستودع الإسلام وهو حصن حضارته الالين وهو نقطة الانطلاق نحو ابتعاث قيمة حية لتصحو تلك الأمة الغافلة فلا يمكن من ثم أن يسمح ليد أيها كانت حجمها أن تعبث به لأنَّ في الابقاء عليه نقية وفي العودة إليه مشرقاً وفي أحيائه شامخاً الأمل في استرداد الأمة الإسلامية رقيها الحضاري ومكانتها التي وعدها الله بين العالمين .

---

(١١١) الدبيب ، المنهج ، ص ٧٢ ، ٧٥ .

(١١٢) خليل ، حول إعادة ، ص ١٢٣ - ١٢٩ ، انظر كذلك :

فاروق عمر ، التاريخ الإسلامي ، ص ٨ .

### خاتمة

لا يستطيع المسلمون في العالم المعاصر أن يتجاهلو الغرب كما تجاهله أسلافهم في فترة زاهرة من تاريخهم ولا يقدروا على أن يغيبوه عن عقولهم وكتاباتهم كما غيبوه هم . فالغرب أضحي اليوم يمثل تحديا حضاريا للعالم الإسلامي لم يكن موجودا بالأمس وأضحي العالم الإسلامي في حاجة اليوم إلى أن يترقى وكان بالأمس قبلة المستشرقين إلى ورود منابع الحضارة . هذا فضلا عن ثورة المواصلات والاتصالات التي يشهدها حاضر العالم مما يجعل حتى الراغب في أن يجعل ويجهل غير قادر على تحقيق ذلك .

فاستجابة المسلمين للتحدي الحضاري الذي يمثله الغرب كانت حتمية اذن . ولكن نوعية الاستجابة هي التي اختلفت . فإذا كان الشعور مشتركا بين المسلمين بحاجاتهم الملحة لأن ينهضوا ويلحقوا بالركب الذي تخلفوا عنه قرون عدة ، فإن الكيفية التي يتم عليها هذا النهوض هي التي فرقت بينهم ، بين قائل بضرورة تمثل الحضارة الغربية ومواكبة منجزاتها المعاصرة وقاتل بحتمية تمثل الحضارة الإسلامية وتراثها التاريخي . ولأن أصحاب وجهتي النظر اتفقا على ضرورة الاستجابة للتحدي وعلى حتمية النهوض فإنهما قد اتفقا بالضرورة على نقاط معينة يدور حولها الحوار الفكري الخاص بهذه القضية ، ولكن لأن وجهتي النظر اختلفتا في كيفية الاستجابة للتحدي وتحقيق النهوض فإنهما اختلفتا حول مفردات النشاط المحورية لهذا الحوار الفكري .

فمن جانب أول نجد أن أصحاب الرأيين ، المفتون بالحضارة الغربية والرافض لها على حد سواء ، قد اتفقا في استحضارهما الواضح للغرب

أثناء شرح أنصارهم لتصورهم لتلك القضية . فكان الغرب بالنسبة الكتاب المسلمين وعلى اختلاف مواقفهم منه ، هو جبل المغناطيسي الذي يجذبهم إليه جذباً يجعلهم يدورون في فاكه دائمًا . فكان تخلف العالم الإسلامي وتدوره الحضاري ليس هو في ذاته الذي يدفع المفكر المسلم كي يمسك بقلمه ويكتب حول هذه القضية ، وإنما هو تقدم الغرب الهائل الذي يعتبر المحرك الأساسي للعقل والوجه للأقلام وهي تسيطر على الورق ومن هنا نلحظ وضوح المقترب الاعتزاري التبريري المسيطر على كتابات المسلمين المعاصرة حتى الرافضة منها للغرب وحتى تلك التي تشير إلى ضرورة التخلص من هذا المقترب . فجل هذه الكتابات تعنى إما بالرد على ادعاءات وافتراضات الغربيين على الإسلام ، وأما بالدفاع عن قيم الإسلام ومعطياته إزاء فهم لغرب الخاطيء لها ، وأما بتنزيه النظريات الغربية في تفسير التاريخ وتأكيد عدم امكانية تطبيقها على التاريخ الإسلامي ، وأما ببارز فضل الإسلام على الغرب مع الحرص على الاستشهاد بأقوال مفكرين غربيين مناصرين لهذه الفكرة على سبيل « شهد شاهد من قومها » .

ورغم اشتراك أصحاب التياريين في استحضارهما للغرب في كتاباتهم إلا أن موقفهما منه هو طرفاً نقيس لا يمكن التقرير بينهما . فأخذهما وقد أدرك مدى تسيد الغرب يؤمن أن الاجابة على مشكلات التخلف في العالم الإسلامي موجودة في تجربة الحضارة الغربية فيطلب العالم الإسلامي بأن ينسحب تلك الحضارة لينقل معها الرقي والتحضر المواكبين لمعطياتها . وهذا التوجه هو في رأي الفريق الآخر الذي يرفض تماماً القول بأن نقل الحضارة الغربية هو الحل ، فقدآن للأصالة ومرور عن طريق الحق – طريق الإسلام – الذي يمثل طريقة متكاملة للحياة هي على طرف نقيس مما يقدمه الغرب ، ومن ثم لا يمكن أن

تتلاقى معه . وتنتضح مدى الهوة التى تفصل الفريقين عندما ننظر الى أعلى أصوات الاعتدال فىهما ودرك عدم امكانية التوفيق أو حتى التقرير بينهما . التوجه المعتدل داخل التيار الذى يرى نقل الحضارة الغربية يقول بضرورة أن تكون القيم المستمدة من التراث الاسلامى هي الفيصل فيما يؤخذ وفيما يترك . والتوجه المعتدل داخل التيار الرافض للحضارة الغربية يقول بامكانية نقل بعض جوانب الحضارة الغربية التى لا تمس القيم الاسلامية ، وهى على التحديد نواهى التقدم التكتولوجي . ورغم هذا الاتفاق الظاهري بينهما إلا أن الفرق بين تصورهما ما زال شاسعا فبالنسبة للتوجه الأول فهو ما زال يرى أن السبب الأساسى لتحضر العالم الاسلامى هو التمدن على الطريقة الغربية مع تطويقها لبعض القيم الاسلامية التى يصعب التخلى عنها لأنها أصبحت جزء لا يتجزأ من شخصية المسلم وتتكوينه الثقافى ، في حين أن التوجه المعتدل الثانى يؤكد أن منجزات الحضارة الغربية المادية التى يدعوا إلى اجتلابها ليست هي السبب لتحضر العالم الاسلامى وإنما هي عامل مكمل . أما فيصل الترقى فهو التحضر المعنوى ، وهذا لن يحدث إلا باحياء التراث الاسلامى والحياة وفقا له .

وإذا انتقلنا إلى النقطة الثانية المشتركة التى تثور في الحوار الفكرى الذى يديره كلا التيارين حول قضية نهضة العالم الاسلامى لوجدنا أنها قضية توظيف التاريخ الاسلامى لخدمة النهضة المأموله ، فرغم أن كلا التيارين يؤكد على محورية عملية احياء التاريخ الاسلامى إلا أن الدور الذى يرتئيه كل منهما له مختلف تماما ، فبالنسبة للقائلين بأن نوهضة المسلمين لا تكون إلا بتتبع خطى الغرب ، فإن التاريخ الاسلامى يوظف ليعرف المسلمين ما كان لهم من ماض تليد ليؤلهم هذا رغبة في لا يتخلفو عن الآخرين وفي أن يجعلوا حاضرهم خليق بماضيهم فينهضوا ، ولكن ليتمدنوا وفقا لمعايير الغرب المعاصر ومفهومه

لاماهية التمدن وكيفية التحضر . أما القائلين بأن نهضة المسلمين لا تكون إلا بالرجوع إلى ماضيهم أنهم يدعون إلى احياء التاريخ الإسلامي ليحيوا وفقاً للقيم التي يرسخها . فاحياء التاريخ عند هذا الفريق هو غالية في حد ذاته بينما هو الأصحاب الفريق الأول وسيلة إلى غالية هي في مبدأها ومتناها وفحواها مناقضة لغاية الآخرين أيما تناقض .

وما زال كلا الفريقين له أنصاره وما زال كلامهما يكتسب كل يوم أنصاراً جدد وما زال الحوار الفكري بينهما قائماً حول كيفية نهوض العالم الإسلامي ومواجهته لتحدي الغرب .. ولم يثبت أى الفريقين بخطوات عملية — مصداقية آرائه الفكرية .

## قائمة المراجع

### أولاً — المراجع العربية :

- ١ — أمين ، أحمد ، الشرق والغرب • القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ •
- ٢ — الجندي ، أنور • الفكر العربي المعاصر في حركة التغريب والتبعية الثقافية • بيروت : مطبعة الرسالة ، ده ت.
- ٣ — الجندي ، أنور ، المساجلات والمعارك الأدبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة • القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٧٣ •
- ٤ — الحجي ، عبد الرحمن على • نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي • بيروت : دار الارشاد ، ط١ ، ١٩٦٩ •
- ٥ — حسن ، محمد عبد الغنى • علم التاريخ عند العرب • سلسلة : مع العرب (٩) • القاهرة : مؤسسة الطبوعات الحديثة ، ١٩٦١ •
- ٦ — حسين ، طه • مستقبل الثقافة في مصر • جزئين • القاهرة : مطبعة المعارف ومكتبتها ، ١٩٣٨ •
- ٧ — خليل ، عماد الدين • حول اعادة كتابة التاريخ الاسلامي • الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٦ •
- ٨ — خليل ، عماد الدين • «ضوابط ومعايير أساسية في منهج كتابة التاريخ الاسلامي» بحث مقدم الى الندوة العلمية التي تعقدها كلية الآداب ، جامعة الزقازيق بالتعاون مع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية في ١٠ اكتوبر ١٩٨٩ •  
(م ١٤ — المؤرخ المصري)

- ٨ — الدورى ، عبد العزيز • بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب • سلسلة نصوص و دروس (١٠) • بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠ •
- ٩ — الدبيب ، عبد العظيم محمود • المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الاسلامي • سلسلة كتاب الأمة • قطر : مؤسسة الخليج للنشر والطباعة ، ١٤١١ هـ •
- ١٠ — روزنتال ، فرانز • علم التاريخ عند المسلمين • ترجمة صالح أحمد العلي ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٣ •
- ١١ — الشيال ، جمال الدين • التاريخ الاسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوروبي في عصر النهضة • بيروت ، ج ١ ، دار الثقافة ، دهـت •
- ١٢ — عمر ، فاروق : التاريخ الاسلامي وفکر القرن العشرين : دراسات نقدية في تفسير التاريخ • بيروت : مؤسسة المطبوعات العربية ، ج ١ ، ١٩٨٠ •
- ١٣ — ماجد ، عبد المنعم • التاريخ السياسي للدولة العربية • القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ •

ثانياً - المراجع الأجنبية :

1. Chejne, Anwar G. "The Use of History By Modern Arab Writers". *The Middle East Journal* 14 (1960), 382-96.
2. Faris, Nabih Amin. "The Arabs and Their History". *The Middle East Journal* 8 (Spring 1954). 155-62.
3. Hourani, Albert. "Islam and the Philosophers of History". *Middle Eastern Studies* 3 (April 1967), 206 - 68.

كما تم استشارة بعض الكتابات الأخرى التي تعرض بعض الأفكار الموازية لما جاء في البحث ولكن بصورة غير مباشرة وأهمها :

1. Daniel, Norman - *The Arabs and Medieval Europe*. London, Beirut : Longman, Librairie du Liban, 1975.
2. Daniel, Norman. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh : the University Press, 1960.
3. Haddad, Yuonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany : State University of New York Press, 1982.
4. Hodgson, Marshall G. "The Unity of Later Islamic History ". *Journal of World History* 5 (1960), 879-914.







# The Egyptian Historian

STUDIES & RESEARCHES IN HISTORY & CIVILIZATION

---

Volume Eight

January 1992...

---

---

Faculty of Arts, A. R. E.

All Correspondence to be directed to :

Prof. Dr. Sayed Ahmed El-Nassery. The Chief Editor, Cairo University,





**CAIRO UNIVERSITY**  
**FACULTY OF ARTS**

# **The Egyptian Historian**

**STUDIES & RESEARCHES IN HISTORY & CIVILIZATION**

**Vol. VIII**

**JANUARY**

**1992**

**ISSUED BY**

**THE HISTORY DEPARTMENT**





CAIRO UNIVERSITY  
FACULTY OF ARTS

# THE EGYPTIAN HISTORIAN

STUDIES & RESEARCHES IN HISTORY & CIVILIZATION

VOL . VIII

JANUARY

1992

ISSUED BY  
THE HISTORY DEPARTMENT

محتوى المدد

الصفحة

٧	كلمة العدد . . . . .
١١	قراءة تاريخية في أشعار هسيودوس القديمة . . .
	أ. د. سيد احمد على الناصري
٢٥	الرمزية التاريخية للأقواس التسعة في المصادر المصرية وحتى نهاية الدولة الحديثة . . . . .
	د. علاء الدين عبد المحسن شاهين
٦٥	العرب وطريق الهند حتى اواسط القرن السادس .
	د. أيمن فؤاد سيد
٨٣	الاصلاحات الاقتصادية والادارية على عهد أبي جعفر النصرور . . . . .
	د. علي محمد على البتانوني
١١٧	مدرسة التصوير الاسلامي على الخزف الايراني في العصور السلجوقية والمغولية . . . . .
	د. محمود ابراهيم حسين
١٦١	الغرب في كتابات المسلمين بين التجييل والافتتان والرفض . . . . .
	د. علاء عبد العزيز أبو زيد